

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. **CLEMENS BAEUMKER**,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. **GEORG FREIH. VON HERTLING**,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT 1.

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER, **DIE ERKENNTNISLEHRE DES WILHELM VON AUVERGNE.**

MÜNSTER 1893.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE ERKENNTNISLEHRE

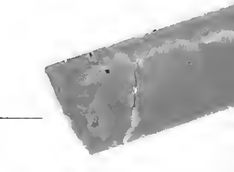
DES

WILHELM VON AUVERGNE.

DARGESTELLT

VON

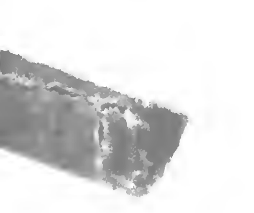
DR. MATTHIAS BAUMGARTNER.



MÜNSTER 1893.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.





Vorrede.

Die folgende Untersuchung befaßt sich mit der Aufgabe, den Fortgang des mittelalterlichen Denkens an der Hand eines bestimmten Autors und an einem speziellen Problem aufzuzeigen. Wilhelm von Auvergne steht in der Mitte jener Zeit, in welcher die christliche Wissenschaft zur Bildung und Philosophie der Araber Stellung nehmen mußte. Es galt, das Neue aufzufassen, es zu begreifen und zu prüfen; es galt aber ebensosehr, die altererbten Gedanken früherer Jahrhunderte, seit Augustinus, nicht preiszugeben. Das Alte mit dem Neuen in Einklang zu setzen, Aristoteles oder Avicenna mit Augustin in Harmonie zu finden, das ist das leitende Bestreben Wilhelms. Überall, auch dort, wo ein Kompromiß eingegangen wird, gewinnen noch die alten Anschauungen die Oberhand. Das mußte aber auch der naturgemäße Gang sein. Die bisherige Wissenschaft konnte nicht urplötzlich aristotelisch werden. Das war Sache von Jahrzehnten und Werk einer jüngeren Generation.

Dieses Ringen der von Augustinus sich herdatierenden Gedanken mit den aristotelisch-arabischen Anschauungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre soll in den folgenden Seiten zur Darstellung kommen.

Wenn auch die Leistung hinter dem Wollen zurückgeblieben ist, so wagen wir es doch, unseren bescheidenen „Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ der Öffentlichkeit zu übergeben.



Inhaltsangabe.

Wilhelm war geboren[1]) zu Aurillac in der Auvergne, woher er auch den einen seiner Beinamen erhielt. Das Jahr seiner Geburt und seine Abstammung sind unbekannt. Auch über seine Lehrer und seine Jugendbildung[2]) wird nichts Zuverlässiges berichtet. Nur soviel enthalten die Angaben übereinstimmend, dass Wilhelm frühzeitig seine Vaterstadt verliess, um in Paris den Studien zu obliegen. Seine Fortschritte und die Überlegenheit seines Geistes verschafften ihm bald einen Lehrstuhl in den Artes und später in der Theologie. Mit dem Jahre 1228 eröffnete sich ihm eine neue Sphäre der Thätigkeit. Der bisherige Lehrer an der Universität bestieg den Bischofsstuhl von Paris, weshalb er auch Wilhelm von Paris genannt wird. Von nun an finden wir seinen Namen mit allen wichtigen Ereignissen verknüpft, welche die Universität und das wissenschaftliche Leben der folgenden zwei Jahrzehnte betrafen oder mit den kirchlichen und öffentlichen Verhältnissen im Zusammenhange standen. Hatte Wilhelm als Lehrer durch seine Wissenschaft geglänzt, so erwies er sich auf dem Bischofsstuhl nicht minder als Mann der That und des praktischen Lebens. Er starb am 30. März 1249[3]) und erhielt in der Abtei St. Victor seine letzte Ruhestätte.

---

[1]) Für die Biographie Wilhelms vgl. Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis, Paris 1666, Tom. III, p. 123 und 213; Histoire littéraire de la France, Tom. XVIII, p. 357 ff. Noël Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228—1249), sa vie et ses ouvrages, Paris 1880.

[2]) Hauréau (Nouvelle Biographie Générale, Paris 1858, Tom. 22, p. 687) vermutet, daß er in der Schule von St. Victor seine Bildung empfangen habe. Ein gewisser mystischer Zug in seinen Schriften könnte wirklich darauf hinweisen; doch ist wohl eher an die Schule von Notre-Dame als Bildungsstätte zu denken, da zu St. Victor nur ein Hausstudium bestand, das zudem in der Zeit, als Wilhelm seine Studien vollendete, stark im Verfall war; vgl. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. I. Berlin 1885, S. 673.

[3]) Du Boulay, a. a. O. S. 213 und andere, wie Jourdain, Werner, haben das Jahr 1248. Nach Histoire litt. a. a. O. S. 361 stammt die abweichende Angabe daher, daß im letztern Fall das Jahr erst mit Ostern begonnen wird, welches damals auf den 4. April fiel.

Wilhelm von Auvergne steht im Anfange jener merkwürdigen, für die mittelalterliche Wissenschaft so bedeutsam gewordenen Bewegung, welche die Philosophie des Aristoteles in den Gedankenkreis der christlichen Schulen einführte. Seine zahlreichen Werke lassen deutlich den Beginn eines neuen geistigen Lebens mit neuen, bisher nicht gekannten Fragen und Problemen erkennen. In mehreren Gesamtausgaben [1]) erschienen, repräsentieren sie ein achtungswertes Maß von Geisteskraft, welche die meisten der Zeitgenossen überragte. Unserem Zwecke entsprechend schließen wir die rein theologischen Schriften von unserer Betrachtung aus und beschränken uns auf die Angabe und kurze Charakteristik der vorwiegend philosophischen Werke des mittelalterlichen Scholastikers.

Als erste derartige Schrift muß „De trinitate“ [2]) bezeichnet werden. Sie enthält trotz ihres theologischen Titels in den ersten 13 Kapiteln die philosophische Gotteslehre, den Beweis für die Existenz Gottes, die Ableitung der göttlichen Attribute und die Lehre vom Ursprunge der Dinge aus Gott. Der übrige Teil beschäftigt sich mit Spekulationen über die Trinität, wobei jedoch manche Bemerkungen über das menschliche Erkennen eingeflochten werden. „De trinitate“ bildet den ersten Teil des „Magisterium sapientiale ac divinale“ oder „der ersten Philosophie“, [3]) Bezeichnungen, welche eine offenbare Nachbildung der betreffenden durch die Araber überlieferten aristotelischen Termini verraten.

Ihre Fortsetzung findet diese erste Philosophie in einem zweiten Teil durch das große, später abgefaßte Werk „De Universo“. [4]) Es ist schwer, eine treffende, enggefaßte Charakte-

[1]) Die früheste Ausgabe wurde 1496 zu Nürnberg veranstaltet, eine zweite 1591 zu Venedig. Die letzte, trotz aller Verbesserungen und Ergänzungen noch sehr mangelhafte, Ausgabe erschien zu Orléans 1674 in zwei Folio-Bänden. Der zweite enthält als Supplement die von dem Kanonikus Blaise Leféron in der Bibliothek zu Chartres damals neu aufgefundenen Tractate (de trinitate, de anima, de poenitentia und de collatione et singularitate beneficiorum). Unseren Citaten liegt die Ausgabe vom Jahre 1674 zu Grunde.

[2]) Opp. omn. II, Suppl. p. 1—64.

[3]) Praefatio ad Supplementum p. 1.

[4]) Opp. omn. I, p. 593—1074.

ristik von dieser eigentümlichen Schrift zu geben, welcher kaum eine andere ähnliche an die Seite gestellt werden kann. Sie ist kein Sentenzenbuch im Sinne jener des zwölften Jahrhunderts; sie ist aber auch keine theologische Summe nach Art der scholastischen Werke der nächsten Zeit, wie Rousselot meint.[1]) Ein großer Gedanke leitete Wilhelm bei Abfassung dieses Werkes. Er wollte die Weltanschauung seiner Zeit durch philosophische Beweisführung begründen. „De Universo" sollte den Absichten des Verfassers gemäß von dem Seienden[2]) handeln von dem Seienden, insofern es ein zusammengehöriges, wohlgegliedertes Ganzes bildet, also die Gesamtheit der geschöpflichen Dinge und ihre allgemeinsten Beziehungen umfaßt. Die Stellung der Aufgabe in dieser Formulierung ist jedenfalls neu, und es scheint fast, als ob Wilhelm jenen Gedanken des Aristoteles verwertet hätte, wo dieser als den Gegenstand der Metaphysik das Seiende als solches bezeichnet. Ein auszeichnendes Merkmal muß ferner auch in der Forderung einer streng wissenschaftlichen Begründung erblickt werden, wie nicht minder in der eingehenden Berücksichtigung aller bis dahin bekannt gewordenen philosophischen Systeme. Gerade in letzter Hinsicht verdient Wilhelms Werk besondere Beachtung.

Außer Gott und der Welt fällt noch ein anderer Gegenstand in den Kreis der ersten Philosophie, nämlich die Wissenschaft von der Seele. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit[3]) der bisherigen Resultate in der Seelenlehre veranlaßt Wilhelm zur Abfassung eines eigenen Traktates[4]) über dieses Thema. „De anima" steht in den wesentlichen Punkten vollständig auf dem Boden der psychologischen Lehren der augustinischen Vorzeit.

---

[1]) Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1845, Tom. II, p. 612. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, IV, S. 346, hat hierüber entschieden richtiger geurteilt.

[2]) De Un. I. prooemium: Scientia de universo est scientia de ipso per modum quo est universum h. e. de his, quae sunt, et per modum istum videlicet inquantum est universum; et hoc nominabo et numerabo et prosequar inquisitione perscrutata per vias probationum et declarationum.

[3]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2). Die eingeklammerte Ziffer bezeichnet die Columne der betreffenden Seite.

[4]) Opp. omn. II, p. 65—228.

Aber deutlich zeigt sich auch auf diesem Gebiete der Einfluß einer fremden Philosophie.[1] Probleme werden aufgegriffen, welche der aristotelischen Seelenlehre angehören.

Einen eigenartigen Charakter trägt die kleine Abhandlung „De immortalitate animae“,[2] welche als eine Art von Ergänzung zu der Schrift „über die Seele“ angesehen werden muß und eine Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele enthält. Wie schon von anderer Seite hervorgehoben ist,[3] und wie ich auf Grund einer mir zur Verfügung stehenden Abschrift aus der Handschrift 16613 der Pariser Nationalbibliothek bestätigen kann, bietet nämlich Wilhelm's Schrift nichts, als die Überarbeitung der gleichnamigen Schrift des Archidiakons von Toledo, Dominikus Gundisalvi,[4] welche ihrerseits eine hie und da erweiterte freie Übersetzung einer verlorenen Schrift des Avencebrol (Ibn Gebirol) darstellen dürfte.[5] Trotz dieses Verhältnisses wird es indes gestattet sein, Wilhelm's Schrift „de immortalitate“, deren Echtheit noch kürzlich durch Valois[6] dargethan wurde, als Beleg für die eigenen Anschauungen des Auvergners zu benutzen; denn derselbe hat eben durch diese Überarbeitung die fremden Ansichten als von ihm selbst recipierte bezeugt. Übrigens ist in der folgenden Darstellung die Schrift über die Unsterblichkeit nur in sekundärer Weise als Quelle herangezogen worden.

Dies sind im einzelnen die Schriften, in welchen Wilhelm

---

[1] Die Vermutung Werners (Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Wien 1873, S. 40), daß Wilhelm aus einer gleichnamigen Schrift Avencebrols geschöpft habe, hält Guttmann (Revue des études juives, Tom. XVIII, p. 253, Anm. 3) für unbegründet.

[2] Opp. omn. I, 329—336. Vgl. Supplem., Ende der Vorrede.

[3] A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891, S. 58—62. 119.

[4] Über Dominicus Gundisalvi vgl. Paul Correns, die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891, in Bd. I. der „Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker“, S. 31 ff., woselbst auch die weitere Litteratur angegeben ist. — Den Anfang der Schrift Gundisalvis De immortalitate animae druckt A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, éd. 2, Paris 1843, S. 450 f., ab.

[5] Loewenthal a. a. O.

[6] Valois a. a. O. S. 167.

vornehmlich seine philosophischen Anschauungen niedergelegt hat. Ein gewisser Plan in der Anordnung der Reihenfolge läßt sich nicht verkennen. Was die christliche Wissenschaft der ersten Hälfte des Mittelalters über Gott, über die Welt und die Seele gedacht, das finden wir hier zusammengefaßt vor uns. Aber bereits kommen allenthalben neue, fremde Gedankenelemente zur Geltung. Die aristotelische Philosophie und ihre Verwendung durch die christlichen Denker steht bei Wilhelm in ihrem ersten Stadium. Der Pariser Universitätslehrer des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts kennt die sämtlichen Schriften des Aristoteles teils in griechisch-lateinischen, teils in arabisch-lateinischen Übersetzungen;[1]) er hat Kenntnis von einer Anzahl arabischer Philosophen;[2]) er benützt den Moses Maimonides und den Avencebrol,[3]) den er wegen des christlichen Anstrichs seiner Lehre vom „Worte" Gottes für einen Bekenner des Christentums hält;[4]) er entlehnt endlich manchen Gedanken dem „Liber de causis"[5]) und anderen mystischen Schriften, worunter besonders jene des „Ägyptischen" Philosophen Mercurius[6]) erwähnt werden. Aristoteles selbst gilt zwar als der Urheber[7]) des peripatetischen Lehrsystems und als ein Mann, der in der Ergründung der Naturdinge und in jeglicher Wissenschaft Großes

---

[1]) Jourdain a. a. O. S. 289.

[2]) Jourdain a. a. O. S. 298 f. Valois a. a. O. S. 205 f.

[3]) Guttmann, Revue des études juives Tom. XVIII. p. 243 ff. Ders., Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), Göttingen 1889, S. 54 ff.

[4]) De Un. I. p. I. c. 26, p. 621 (2). Vgl. Guttmann a. a. O. S. 55.

[5]) Wenn Wilhelm dieses Buch citiert, so geschieht es mit dem Ausdruck „dicit philosophus". De Un. II. p. I. c. 39, p. 839 (1). De an. VII. 6, p. 211 (2).

[6]) Drei Bücher schreibt Wilhelm diesem Autor zu: liber de deo deorum (de anima, prologus, p. 65, de leg. p. 66 (2), de vit. et pecc. p. 268 (1), de Un. I. p. III. c. 21, p. 787, ebd. II. p. III. c. 22, p. 1060 (2), mit dem der Asklepius des Apulejus gemeint ist (vgl. das wörtliche Citat de leg. c. 23, p. 66 (2) aus Apulej. Ascl. c. 23—24; 27—28; ed. Goldbacher p. 45, 18—19; 46, 9—11; 12—13; 13—15; p. 58, 16—24; 59, 15—20; s. auch unten S. 21, Anm. 6), und mit dem der liber de verbo perfecto s. logos telios (de un. I. p. I. c. 26, p. 621) identisch sein dürfte; ferner liber de captionibus animalium et ferarum (de Un. II. p. II. c. 76, p. 930 (1), aus dem er seine nicht gar seltenen Bemerkungen über die instinktiven Thätigkeiten im Tierreich genommen haben mag; endlich liber septem planetarum (De Un. II. p. II. c. 37, p. 881 (2); ebd. c. 100, p. 953).

[7]) De Un. II. p. I. c. 45, p. 843 (1).

geleistet habe, allein er tritt nicht in jenem Grade in den Vordergrund, wie dies bei den späteren Scholastikern der Fall war. Mit welchem Maßstabe Wilhelm noch den griechischen Philosophen bemißt, dafür zeugt die tadelnde Bemerkung, daß Aristoteles nicht, wie es sich für einen solchen Mann geziemt hätte, die Bücher der Hebräer und der Magier gelesen habe.[1] Dieses Urteil unseres Scholastikers verrät nicht blos den der ganzen Zeit eigentümlichen Mangel an geschichtlichem Verständnis; es zeigt auch, wie wenig Wilhelm von dem Geiste der aristotelischen Philosophie selbst in sich aufgenommen hatte. Bei aller freundlichen Stellungnahme zu Aristoteles, welchem man in richtig erkannten Meinungen folgen solle,[2] beschränkt sich die Verwertung der aristotelischen Philosophie in den Werken Wilhelms auf ein fragmentarisches Herausgreifen einzelner Sätze und Gedanken, ohne das System in seinen Grundbegriffen zu erfassen. Von einer Paraphrasirung oder Kommentirung eines aristotelischen Textes findet sich keine Spur. So erscheint die Arbeit unseres Autors mehr als Stückwerk, und sein unmethodisches Verfahren konnte keinen durchschlagenden Einfluß auf die Umgestaltung des Lehrgehaltes selbst gewinnen.

Von dem soeben dargelegten Gesichtspunkt aus läßt sich nun vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Schluß ziehen auf die Abfassungszeit der in Frage stehenden Werke. Jourdain[3] behauptet, Wilhelm habe um das Jahr 1240 geschrieben. Hätte aber unser Scholastiker wirklich um jene Zeit, zu welcher auch Alexander von Hales[4] an seiner „Summa universae theologiae" arbeitete, seine Bücher abgefaßt, so wären sie inhaltlich und methodisch anders ausgefallen. Sie müßten unseres Erachtens in Bezug auf philosophischen Fortschritt eine ungleich größere Ähnlichkeit mit dem genannten Werke aufzuweisen haben. Der Einwand, welcher gegen die frühere Abfassung der fraglichen Schriften aus dem bekannten Bücherverbot vom Jahre

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 45, p. 843 (1).

[2]) De an. II. 12, p. 82 (2): sic suscipiendus est, id est sustinendus (Aristoteles) in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur.

[3]) Jourdain a. a. O. S. 211.

[4]) Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, 1888, S. 16.

1210 [1]) und dessen wiederholter Erneuerung entnommen werden könnte, vermag eine derartige Annahme kaum zu entkräften. Denn so sehr man auch über die Auslegung und die Verbindlichkeit [2]) jener Censuren verschiedener Meinung sein kann, soviel muß jedenfalls zugegeben werden, daß eine vorsichtig den Wahrheitsgehalt prüfende Beschäftigung und eine dementsprechende schriftliche Verwertung niemals und hinsichtlich keines aristotelischen Textes untersagt sein konnte. Sonst hätte es unmöglich zu der von der kirchlichen Autorität angestrebten Reinigung jener physischen und metaphysischen Schriften und zu deren Einbürgerung in den christlichen Schulen kommen können. Daß Wilhelm seine Werke früher niederschrieb, als Jourdain annahm, dafür spricht ferner auch die energische Stellungnahme gegen die manichäischen Irrtümer der Katharer. In den ersten [3]) Kapiteln von „De Universo" sucht er in der ausführlichsten Weise den Hauptsatz [4]) dieser Sekte, die Annahme eines guten und eines bösen Prinzipes, zu widerlegen. Aus dieser eingehenden Polemik sowie aus einer am Anfang derselben gemachten Bemerkung, welche die Irrlehren der Katharer als noch höchst gefährlich darstellt [5]) und von dem Vorgehen der kirchlichen und weltlichen Autorität als von gegenwärtig sich abspielenden Ereignissen zu sprechen scheint, läßt sich schließen, daß die Zeit, in der Wilhelm seine Feder führte, jenen Wirren nicht gar zu ferne stehen kann. Nun fällt aber der letzte Kreuzzug gegen die Irrlehrer im südlichen Frankreich in das Jahr 1213 [6]). Damit hatte die Bewe-

---

[1]) Bardenhewer, die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg 1882, S. 212 ff.

[2]) Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875, S. 20 ff.

[3]) De Un. I. p. I. c. 2—11.

[4]) De Un. I. p. I. c. 2, p. 594 (2): Hic ergo seductor (Manes) et falsiloquens (gegen fasiloquens des Textes) posuit duo esse principia, duos esse deos, et nominavit alterum deum lucis et deum benignum, alterum vero deum tenebrarum et deum malignum.

[5]) De Un. I. p. I. c. 2, p. 594 (1): coepit error iste fere cum ipsa lege Christianorum fuitque et est adhuc non solum perniciosissimus, sed etiam pestilentissimus: quapropter ipsum etiam gladio et igne persequi et exterminare usque hodie (gens Christianorum) non desistit.

[6]) Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mainz 1884, S. 523 f.

gung ihren Höhepunkt erreicht und die Gefahr, welche Wilhelm andeutet, war, wenn auch nicht ganz abgewendet, doch bedeutend herabgemindert. Bringt man also die angeführten Äußerungen mit den geschichtlichen Thatsachen in Verbindung, so ergiebt sich, daß unser Autor wenigstens „De Universo" um das Jahr 1213 begonnen haben konnte. Eine ähnliche, hinsichtlich der Zeitangabe aber weniger bestimmt lautende Bemerkung, [1]) die ebenfalls von einer Verfolgung der Katharer redet, deutet darauf, daß auch „de anima" zu einer Zeit geschrieben sei, wo die Irrlehre noch offene Anhänger fand, also nicht gar zu lange nach den vorhin genannten Kriegen. Da nun „de trinitate", wie schon früher erwähnt, vor den beiden letzten Schriften abgefaßt wurde, so dürfte Wilhelm seine philosophischen Werke kurz vor 1213 begonnen und dieselben in den zwanziger Jahren, noch vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl, vollendet haben. [2]) Hiermit findet dann auch die oben besprochene geringwertige Ausbeutung speziell der aristotelischen Philosophie in den genannten Werken ihre Erklärung.

Was schießlich die Beachtung anlangt, welche unser Autor bisher in der Geschichte der Philosophie gefunden hat, so bringt französischerseits weitaus den besten und gründlichsten Bericht die Histoire littéraire. [3]) Nach Angabe der Biographie folgen von jedem einzelnen Werke kurze Skizzen. Jourdain [4]) untersuchte, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, den Ursprung und die Art der von Wilhelm benutzten aristotelischen Texte und stellt die sonstigen bei Wilhelm citierten Autoren zusammen. Die Angaben Hauréau's [5]) über die Schrift „De Universo" sind im ganzen Wiederholungen aus der Histoire littéraire. Seine eigenen Erörterungen beziehen sich vorwiegend

[1]) De an. VII. 8, p. 124 (2): Quidam vero erronei, quos gens Christianorum non immerito gladio et igne prosequitur, posuerunt eas (animas) esse daemones incarceratos.

[2]) Die gleiche Ansicht vertritt auch Valois a. a. O. S. 238, Anm. 1.

[3]) Histoire littéraire de la France, Tom. XVIII, p. 357 ff Kleinere Artikel bringen Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1845, Tom. II, p. 612; Nouvelle Biographie Générale, Paris 1858, Tom. XXII, p. 687 ff.

[4]) Jourdain, a. a. O. S. 289 und 298—299

[5]) Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, Tom. I. p. 432 ff. Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872 ff. T. II, 1, p. 142—170.

auf die Erkenntnislehre. Unrichtig ist es indes, wenn der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie in der Speculation des mittelalterlichen Denkers einen kühnen Idealismus nach dem Muster von Joh. Gottlieb Fichte erblickt. Die Arbeit von Valois[1]) trägt einen vorwiegend literarhistorischen Charakter. Von den Deutschen hat, neben Tiedemann,[2]) Stöckl[3]) versucht, eine Gesamtdarstellung von Wilhelms Philosophie zu geben. Werner veröffentlichte eine eigene Abhandlung[4]) über dessen psychologische Lehren und behandelte in einer besonderen Schrift[5]) seine Beziehungen zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts und zu den Lehren der Araber und Avencebrols. Neuestens hat noch Guttmann[6]) das Verhältnis Wilhelms zur jüdischen Philosophie hervorgehoben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die Schriften des nachmaligen Bischofs von Paris und deren Stellung in der Entwickelung des mittelalterlichen Denkens können wir zu unserem eigentlichen Gegenstande übergehen. Als Thema der folgenden Abhandlung sollen die erkenntnistheoretischen Lehren aus dem Gedankenstoffe Wilhelms herausgegriffen und im Zusammenhang zur Darstellung gebracht werden.[7]) — Keiner der früheren Scholastiker verfolgte die Vorgänge des Erkenntnislebens mit solchem Interesse wie Wilhelm. Er war der erste unter den christlichen Denkern des Mittelalters, welcher mit voller Bestimmtheit die Frage nach der Entstehung des Wissens sich

---

[1]) S. oben S. 1, Anm. 1.

[2]) Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1795, IV, S. 344 ff.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II, S. 326 ff.

[4]) Werner, die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, Wien 1873 (auch Sitzungsb. d. phil. hist. Klasse d. kk. Akademie d. Wiss. B. 73, S. 257 ff.).

[5]) Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Wien 1873 (Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse d. kk. Akad. d. Wiss., B. 74, S. 119 ff.).

[6]) Guttmann, die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avencebrol), Göttingen 1889, S. 54 ff., und schon früher in: Revue des études juives, Paris, Tom. XVIII, p. 243 ff.

[7]) Hauréau, Werner und Valois haben in ihren kurz vorhin angeführten Werken bereits einigermaßen die Erkenntnistheorie berücksichtigt, aber eine eingehende Behandlung dieses Gegenstandes ist bei ihnen nicht zu finden.

stellte und eine Erklärung der Erkenntnisthatsachen zu geben versuchte. Wie kam aber Wilhelm dazu, diese Frage überhaupt aufzuwerfen, nachdem es Jahrhunderte lang nicht mehr der Fall gewesen?

Die nächste Veranlassung hiezu bot ihm die Bekanntschaft mit den arabischen Philosophen. Die christliche Spekulation war mit den Arabern zunächst nicht auf dem theoretischen Gebiete der Ontologie zusammengetroffen — dieses blieb einer späteren Zeit vorbehalten —, sondern in Fragen über die Entstehung und Dauer der Welt, über die Natur der rein immateriellen Substanzen und der menschlichen Seelen. Fast die gesamte Polemik Wilhelms in „De Universo“ und „De anima“ gruppiert sich um die genannten Punkte. Aber gerade die Bekämpfung jener Lehren, welche die arabischen Peripatetiker unter Nachwirkung des Neuplatonismus hinsichtlich der rein geistigen Wesen, der Intelligenzen, und bezüglich der menschlichen Seelen ausgebildet hatten, machte von Seite der christlichen Denker ein allseitiges und tieferes Eingehen auf die Vorgänge des Erkennens notwendig. Denn nach der Meinung der Araber[1]) erzeugen die zehn Intelligenzen lediglich durch einen Erkenntnisakt in absteigender Reihe die eine die nächstfolgende nebst der entsprechenden Sphäre und der dazu gehörigen Himmelsseele, bis herab zum letzten Gliede der Entwickelung, zur gesamten irdischen Körperwelt. Die Psychologie sodann war zum größten Teil aufgegangen in einer phantastischen Erklärung der menschlichen Erkenntnisprocesse durch ein oder mehrere außerhalb der Seele stehende, geistige Wesen.[2]) Sollten diese Lehren eine Widerlegung finden, so konnte dies nur geschehen durch eine ernsthafte Berücksichtigung der Erkenntnisthätigkeiten selbst. Hiebei vermochten die Werke des Aristoteles die besten Dienste zu leisten. Allein erst allmählich gelang es den Vertretern der christlichen Wissenschaft, den ächten Aristoteles von dem unächten zu scheiden und von dorther die Waffen gegen die Araber zu holen.

---

[1]) Vgl. Werner, Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, S. 26 u. 27.

[2]) Über diese Theorien der arabischen Philosophen vgl. auch Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867, S 8—23.

Wilhelm nun führt noch größtenteils mit den alten Mitteln, welche ihm die Psychologie der früheren Jahrhunderte an die Hand gab, den Kampf. Nur einige Gedanken von Wert entnimmt er dem Aristoteles. Was wir früher gesagt, trifft besonders bei der Erkenntnislehre zu; sie ist im Vergleich zu den Leistungen der Blütezeit, wo Albertus Magnus und Thomas von Aquin die Gedanken des Stagiriten in erkenntnistheoretischen Dingen mit Meisterschaft wiedergeben, nur ein Stückwerk zu nennen. Seine Behandlung der Erkenntnisfragen entbehrt jeder einheitlichen Darstellung, und die betreffenden Erörterungen finden sich an den verschiedensten Stellen zerstreut. Er kennt noch nicht den Weg, welcher durch Aristoteles schon vorgezeichnet war. Dies darf aber sicherlich als sein Verdienst in Anspruch genommen werden, daß er die zu seiner Zeit auftauchenden Erkenntnisfragen aufgegriffen und in Fluß gebracht hat. Soviel zur vorläufigen Orientierung über die Motive, welche Wilhelm zu seinen erkenntnistheoretischen Erörterungen hindrängten, und über die Art und Weise, wie er die einschlägigen Fragen zu lösen suchte.

In Anlehnung an Aristoteles nimmt unser Autor die alte Scheidung des Erkenntnisgebietes in eine sinnliche und eine geistige Thätigkeit auf. Wir haben demgemäß zu handeln von der sinnlichen und von der intellektiven Erkenntnis. Den genannten Abschnitten lassen wir in einem ersten Teil eine knappe Darlegung jener Punkte aus der Psychologie vorangehen, welche der Erkenntnislehre zur näheren Beleuchtung dienen können.

I.

Psychologische Vorfragen.

Der angehende Kenner des Aristoteles leitet seine Abhandlung „de anima“ ein mit erläuternden Bemerkungen zur aristotelischen Definition[1]) von der Seele. Er entnimmt dieselbe

[1]) De an. I. 1, p. 65: Anima igitur est, prout definit Aristoteles, „perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis.“

einer aus dem Griechischen stammenden lateinischen Übersetzung.[1]) Wenn aber Wilhelm diese berühmte Formel des Aristoteles an die Spitze seiner psychologischen Erörterungen stellt, so verhehlt er nicht, daß er mit einem gewissen Selbstbewußtsein und mit dem Gefühl[2]) der geistigen Selbständigkeit dieser Definition und ihrem Autor gegenüberstehe. Zwar nimmt er, dem Zuge der Zeit folgend, die neuen Termini in die Psychologie auf, ohne aber den charakteristischen Sinn, welchen sie im Systeme des Stagiriten haben, damit zu verbinden. Mit der wünschenswertesten Klarheit tritt sein eigentlicher Standpunkt hervor in einer fast unmittelbar nach jenen Erörterungen sich findenden Bestimmung[3]) der menschlichen Seele, welche vollständig, wie er selbst zugiebt, im Geiste der früheren, in der ersten Hälfte des Mittelalters gebräuchlichen Definitionen gehalten ist.[4])

Wilhelm kommt es bei der Entwickelung seiner psychologischen Ansichten vor allem auf die Feststellung der Substanzialität, Unteilbarkeit und Einfachheit des Seelenwesens an. Die Seele ist ihm eine völlig einfache, immaterielle, lebendige Substanz, welche nach ihrem ganzen Sein und den Eigenschaften dieses Seins im direkten Gegensatz zum Körper steht.[5]) Leib und Seele sind beide völlig selbständige, in ihrem Sein von einander unabhängige Substanzen. Es braucht kaum der Erwähnung, daß dieser Seelenbegriff von dem aristotelischen grundverschieden ist und auf Augustinus zurückgeht.

---

[1]) Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, S. 3, hat unrichtig: aus einer arabisch-lateinischen Übersetzung; vgl. Jourdain, Recherches critiques, S. 290—292.

[2]) De an. I. 1, p. 65: Non intret autem in animum tuum, quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tamquam authenticis ad probationem eorum, quae dicturus sum.

[3]) De an. I. 3, p. 67 (1): Nemo autem locutus est de anima humana, qui illam non intelligat per hanc rationem seu descriptionem et qui eam non nominet „substantiam viventem, incorpoream, intelligentem et scientem per se et proprie, totumque hominem, hoc est omnia interiora hominis et exteriora, regentem.“

[4]) Vgl. hierüber die Schrift Werners: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis zu Albertus Magnus, Wien 1876.

[5]) De an. VI. 13, p. 83 (2): Quod autem ita ab invicem discrepantes sint substantia spiritualis et substantia corporalis et earum utrarumque dispositiones, ut praedixi, exemplo uno manifestum est.

Mit vollster Deutlichkeit kommt nun diese Abweichung da zur Geltung, wo es sich um das Verhältnis von Leib und Seele handelt. Aristoteles hatte die Begriffe von Materie und Form, in welchen er der ursprünglichen Ableitung gemäß die realen Bestandteile[1]) aller körperlichen Dinge erblickte, auch auf das biologische Gebiet übertragen. Als Form des Körpers[2]) aber erscheint bei ihm die zugleich als vegetative fungierende sensitive Seele. Der *νοῦς* ist mit dem Körper in keiner Weise vermischt[3]) und dem Sein nach von ihm völlig unabhängig. Beide jedoch, der *νοῦς* und die ohne den Körper nicht existenzfähige sensitive Seele, sind im Menschen zur substanziellen Einheit[4]) verbunden. Keiner der Scholastiker hat sich den aristotelischen Seelenbegriff in dem dargelegten Sinne zu eigen gemacht. Um so weniger vermochte Wilhelm in die Bedeutung desselben einzudringen. Er wendet zwar auf Leib und Seele[5]) die Termini Materie und Form an, er spricht ferner von der Verbindung[6]) beider als einer Verbindung zwischen Materie und Form; allein trotz dieser aristotelisch klingenden Ausdrücke hält er die platonisch-augustinische Auffassung vom Verhältnis der Seele zum Leibe fest. Der Leib ist für die Seele nichts anderes, als was das Haus ist für den Bewohner, das Pferd für den Reiter, das Werkzeug für den Handwerker.[7]) Dazu mengt er noch das den Arabern entlehnte Bild einer Lichtquelle, eines äußeren

---

[1]) G. von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871, S. 26 f.

[2]) von Hertling a. a. O. S. 150.

[3]) von Hertling a. a. O. S. 151—155. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II b, S. 568 ff.

[4]) von Hertling a. a. O. S. 144 ff. Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 117, Anm. 21. Zeller, a. a. O. S. 567. 592 ff.

[5]) De an. I. 2, p. 66 (2): Quoniam autem dicit Aristoteles in libro de anima, quoniam corpus quidem materia est, anima vero forma.

[6]) De an. I. 2, p. 66 (2): Propter hoc humanitas non est anima sola, sed anima est perfectio ipsius corporis, perfectio inquam essentialis, quae et pars illius est et cum materia prima componit et constituit illud. Wilhelm wendet sich hier gegen die Theologen des 12. Jahrhunderts, welche den Begriff des Menschen in dem Begriff der Seele aufgehen liessen, ohne den Körper zu berücksichtigen; vgl. Werner, Psychologie Wilhelms, S. 24 f.

[7]) De an. V. 9, p. 125 (2).

Einflusses, welcher von der Seele aus dem Leibe zuströmt und von diesem, wie von einem Gefäße, aufgenommen wird. [1]) Daraus ergiebt sich zur Genüge, daß bei Wilhelm von einer substanziellen Einheit zwischen Leib und Seele im Sinne des Aristoteles keine Rede sein kann. Die Seele ist ja nach ihm gar nicht Seinsprinzip des Körpers und kann es nicht sein, weil der letztere als eine selbständige Substanz gedacht wird; sie darf nur als Wirkursache der sämtlichen am Körper zur Erscheinung kommenden Thätigkeiten angesehen werden. Ihre Verbindung mit dem Leibe ist eine Verbindung der Kraft nach, per contactum virtutis, wie Thomas von Aquin sich ausdrückte. Der Körper, ein rein materielles, an sich zu jeder Bewegung unfähiges Gebilde, bleibt das Werkzeug ihrer Bethätigung, und eine Wechselwirkung zwischen beiden kann nicht stattfinden. Nur ein wirkendes [2]) und thätiges Prinzip giebt es im Menschen: die Substanz der vernünftigen Seele.

Diese Ausführungen deuten bereits an, welche Stellung Wilhelm gegenüber den aristotelischen Seelenteilen einnimmt. Auch in diesem Punkte der Psychologie des Aristoteles finden wir unsern Scholastiker historisch noch nicht ausreichend unterrichtet. Nach seinem Berichte [3]) hätten nämlich Aristoteles und die Araber drei Seelen im Menschen angenommen, eine vegetative, eine sensitive und eine vernünftige. Eingehend setzt er nun die Gründe auseinander, die zu einer solchen Annahme hingeführt hätten. Es sei das Prinzip gewesen, aus den spezifischen Unterschieden [4]) der Thätigkeiten ebensoviele, real verschiedene, Ur-

[1]) De an. V. 24, p. 152 (1): Quoniam illa duo (anima et corpus) sunt sicut dans vitam et recipiens, sicut illuminans et illuminatum, sicut agens et patiens, sicut influens et influentiam recipiens.

[2]) De an. V. 8, p. 124 (1): declaratum est tibi per omnia haec, animam rationalem sive humanam esse substantiam activam et agentem in semet ipsam et in corpus.

[3]) De an. IV. 1, p. 104 (1): Conveniens est nunc ut aggrediar . . destruere errorem eorum, qui scilicet senserunt illam non esse unam nec in homine esse animam unicam, sed plures, numero tres, scilicet vegetabilem, sensitivam et rationalem. Vgl. de an. VI. 5, p. 162 (1).

[4]) De an IV. 1, p. 105 (1): Cum igitur tres illae species operationum inveniantur in homine, necesse est principia et causas earum inveniri in eodem: haec autem sunt tres animae.

sachen in den Lebewesen zu folgern. Dieses Argument, und damit die ganze Lehre, bestreitet Wilhelm auf das entschiedenste. Wollte man so schließen, so gäbe es nicht bloss drei Seelen, sondern nach der Zahl der im Menschen sich findenden Thätigkeiten mindestens fünfzehn. [1] Dieser Schluß aber und seine Voraussetzung sind falsch. Alle diese Thätigkeiten müssen auf ein einziges Prinzip [2] zurückgeführt werden, auf die vernünftige Seele, welche auch die Ursache der vegetativen und sensitiven Funktionen sei. Wir sehen, wie Wilhelm alle im Körper sich vollziehenden Thätigkeiten der immateriellen, geistigen Seele zuschreibt und dadurch die sensitive Seele des Aristoteles einfach umgeht. Hierin sind ihm die späteren Scholastiker gefolgt. Auch Thomas von Aquino z. B. hat nicht den vollen aristotelischen Seelenbegriff aufgenommen; auch er sieht die intellektuelle Seele [3] als Form des Körpers, und damit als Subjekt des sensitiven und vegativen Lebens an.

Doch findet sich zwischen Wilhelm und den Peripatetikern der Blütezeit noch ein bedeutsamer Unterschied. Durch die, wenn auch unrichtig verstandene, aristotelische Lehre von den Teilen der Seele war die Frage nach dem Verhältnis der spezifisch verschiedenen Thätigkeiten zunächst zur Seelenzahl angeregt worden. Aber dieselbe Frage führte weiter. Schon zu den Zeiten Wilhelms machte sich das Bestreben geltend, zur Erklärung der einzelnen Kraftgebiete zwar nicht mehrere Seelen, aber unter sich und von der Seelensubstanz real verschiedene Kräfte oder Potenzen anzunehmen. Alexander von Hales [4] vertrat zuerst diesen Standpunkt, welcher so ziemlich

---

[1]) De an IV. 3, p. 108 (1, 2).

[2]) De an. IV. 3, p. 107 (2): Declaratur igitur tibi per hanc viam, quod anima una numero est perficiens hunc hominem sive hoc animal rationale, et eadem est perficiens animal et vegetabile sive vivens. Ebd. p 107 (1): anima rationalis sufficit regere ac vivificare plenissime corpus, cui advenerit.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 610. Siehe über die Behandlung dieses anthropologischen Problems durch Albertus Magnus: Frhr. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 115—118.

[4]) Endres, Des Alexander v. Hales Leben und psychologische Lehre 1888, S. 48.

allgemeine Anerkennung fand[1]) bis zum Wiederaufleben des Nominalismus durch Wilhelm von Occam. Die Teile der Seele, welche Aristoteles unterschied, um die Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten zu bezeichnen und abzugrenzen, waren jetzt zu realen Potenzen geworden, als deren Subjekt die einfache, immaterielle Seelensubstanz galt. Gegenüber derartigen Versuchen nun zeigt sich Wilhelm als einen ausgesprochenen Anhänger der von Augustinus sich herleitenden, durch das ganze Mittelalter bis zu ihm herab forterhaltenen Traditionen.[2]) Mit ausdrücklicher Berufung[3]) auf die berühmteren und weiseren der christlichen Lehrer nimmt er Stellung gegen die Auffassung der Seele als einer bloßen Summe,[4]) eines bloßen „Bündels" natürlicher Kräfte. Nicht minder bekämpft er dann die Meinung, welche im Seelenwesen eine reale Scheidung zwischen Substanz und deren Vermögen oder Potenzen vollzog.[5]) Ausführlich wird dargelegt, daß die Kräfte der Seele nicht als verschieden von ihr aufgefaßt werden dürfen, vielmehr mit ihrem Wesen identisch seien und mit demselben zusammenfallen. Sie bezeichnen sämtlich die eine, unteilbare Seele, insofern sie in verschiedener Weise thätig ist.[6]) Nur die Wirkungsweisen sind verschieden, nicht aber das wirkende Prinzip. Es giebt also keine von der Substanz real verschiedene Kräfte oder Potenzen in der Seele. Jede Teilbarkeit muß von ihr ausgeschlossen werden.

Der Folgerungen, welche sich aus dieser Auffassung vom

---

[1]) Ausser Richard von Middletown, welcher von Endres a. a. O. angeführt wird, ist auch Heinrich von Gent (Stöckl, a. a. O. S. 753 f.) ein Gegner dieser Lehre.

[2]) Werner, Psychologie Wilhelms, S. 11 ff.

[3]) De an. III. 6, p. 92 (2): aliqui enim ex maioribus et sapientioribus theologorum legis Christianorum hoc dixerunt et scripserunt, sicut apparere tibi potest ex inspectione librorum illorum, asserentes expresse, quia anima humana et una est et unum est.

[4]) De an. III. 1, p. 87 (2): aggrediar destruere errorem quorundam, qui putaverunt eam compositam esse ex viribus sive potentiis suis naturalibus.

[5]) De an. III. 2, p. 88 (1): Dicunt enim potentias animae qualitates naturales esse in ea, quibus ornatur ac perficitur essentia sive substantia illius.

[6]) De an. III. 6, p. 92 (1): Iam igitur feci te scire per hoc, quod potentia apud animam humanam nihil est aliud quam ipsa anima in eis, quae operatur per essentiam suam.

Verhältnis der Seele zu ihren Kräften ergaben, ist sich Wilhelm wohl bewußt. Die vernünftige, immaterielle Seele nämlich muß als das einzige, unmittelbare Subjekt aller Thätigkeiten betrachtet werden. Deswegen sind auch die vegetativen und sensitiven Funktionen geistiger [1]) und unvergänglicher Natur und bestehen fort, wenn auch der Körper untergeht. [2]) Nur ihre Bethätigung, nicht ihr Sein, hängt vom Leibe ab. So sehr aber auch Wilhelm in diesem Punkte die Anschauungen der früheren Jahrhunderte verteidigt, so macht sich doch, nur nach einer anderen Seite hin, fremder Einfluß merklich geltend. Unser Autor verweist uns auf Plato [3]) und dessen Schrift über die Unsterblichkeit der Seele. Der letztere habe gelehrt, daß die Seele in einem unmittelbaren Zusammenhange mit der Quelle des Lebens stehe, wodurch ihr ununterbrochen und dauernd der Strom des Lebens zufließe. Wir haben hier eine indirekt wohl auf Avencebrol zurückgehende [4]), Wilhelm durch Dominikus Gundisalvi vermittelte, Umformung jenes Argumentes vor uns, welches Plato im Phaedo für die Unsterblichkeit der Seele aus deren Teilnahme an der Idee des Lebens führt. Jene Lebensquelle ist der Schöpfer, welcher der Seele immer gegenwärtig bleibt und durch unaufhörliche Einströmung dieselbe bis zum Überfließen anfüllt, sodaß sie auch ihrerseits zu einer Quelle

[1]) De an. V. 5, p. 120 (2): virtus vero gressibilis et virtus visibilis non minus est ipsa anima humana essentialiter quam intellectiva.

[2]) De an. V. 23, p. 149 ff.

[3]) De immortalit. anim., Tom. I, p. 329 (1): Hae enim animae sic revertentes ab exterioribus ad se ipsas, sicut dicit Plato in libro de immortalitate animae, indubitanter sentiunt seorsum se esse a regione mortis, et agnoscunt continuitatem suam et coniunctionem ad fontem vitae, et nihil esse interponibile sibi et fonti vitae, quod fluxum vitae super illas impediat et avertat. — Die Stelle ist Gundisalvis Schrift de immortalitate animae entnommen (vgl. oben S. 4), in der aber die Verweisung auf Plato fehlt.

[4]) „Lebensquelle" ist bekanntlich auch der Titel von Avencebrol's Hauptwerk (Avencebrolis [Ibn Gebirol] Fons vitae. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker, in Bd. I. der Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters; vgl. besonders tr. V. c. 43 gegen Ende: D. Quis est fructus quem consequemur ex hoc studio? M. Evasio mortis et applicatio ad originem [= fontem] vitae); und Dominikus Gundisalvi, der Mitübersetzer dieses Werkes, ist zugleich der Verfasser oder Übersetzer der aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls auf Avencebrol zurückgehenden Schrift, welche Wilhelm hier ausschreibt.

von Leben wird, welches sie teils in sich selbst ausfließen läßt in den höheren Thätigkeiten des Erkennens und Wollens, teils aber in den Körper und die körperlichen Organe hinausströmt als vegetatives Leben, als die Kräfte der körperlichen Bewegung und der sinnlichen Funktionen.[1]) In dieser eigentümlichen Weise betrachtet Wilhelm die Seelenthätigkeiten als Ausflüsse aus deren Wesen, die aber in letzter Instanz Ausflüsse der Gottheit selbst sind. Ganz ähnlich denkt sich unser Scholastiker die Wirksamkeit der übrigen Kreaturen. Sie erscheinen als Durchgangspunkte der einen göttlichen Ursache, aus welcher auch alles Sein bei der Schöpfung ausgeflossen ist.[2])

Der Gedanke eines unmittelbaren Zusammenhanges der Seele mit der Gottheit kehrt bei Wilhelm in anderer Formulierung und in einem etwas anderen Sinne wieder. Unser Scholastiker gebraucht nämlich mehr als einmal die Wendung, die Seele stehe im Horizont, an der Grenze zweier Welten.[3]) Er war aber nicht der erste und nicht der letzte, welcher diesen Satz dem durch Gerhard von Cremona in den Jahren 1167--1187 aus dem Arabischen übersetzten „Liber de causis" entnahm.[4]) Dieses Buch ist ein Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus und von einem arabischen Autor, vermutlich um das 10. Jahrhundert, aus einer arabischen Übersetzung des neuplatonischen Werkes hergestellt.[5]) Bei Alanus von Lille (1202 †) findet sich die Schrift zum erstenmal benutzt.[6]) Von da an haben neben den Werken des Aristoteles nicht viele Bücher in der philosophischen Litteratur des Mittel-

---

[1]) De an. V. 24, p. 152 (1): . . . ipsae animae humanae fontes vitae sunt et praesentia creatoris in ipsis implentis eas usque ad redundantiam antedictam. De an. VI. 4, p. 159 (2): animam humanam fontem esse verissimum vitalium influentiarum, quae sunt vita, sensus et motus.

[2]) De an. V. 2, p. 113 (1). De trin. V, p. 6 (1).

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2): ponendum est, animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Vgl. De an. VI. 33, p. 193 (1). De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (1); c. 21, p. 1057 (1).

[4]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 146.

[5]) Bardenhewer, a. a. O. S. 37 und 51.

[6]) Bardenhewer, a. a. O. S. 205 ff.

alters eine so einflußreiche Rolle gespielt wie der „Liber de causis“ [1]) Von sämtlichen bedeutenden Scholastikern citiert und oft in überraschender Weise zu Beweisführungen benutzt, erstreckt es seine Wirkungen bis ins 17. Jahrhundert herab. [2]) Es kann also nicht auffallen, wenn auch Wilhelm auf die Lehren dieser Schrift Rücksicht nimmt. Am meisten Zugkraft übte auf dessen Denkweise jener Gedanke, welcher der Seele die Stellung zwischen Ewigkeit und Zeit [3]) zuweist. Abgesehen von dessen Verwertung bei metaphysischen Erörterungen über Zeit und Ewigkeit kommt derselbe zu vollster Geltung in der Psychologie und speciell in der Erkenntnislehre.

Wilhelm mußte seine eigenen Anschauungen mit jenem Satze verwandt finden. Er dachte sich ja, wie zuvor hervorgehoben worden, die Seele nach ihrem Sein und ihren Thätigkeiten in unmittelbarer Verbindung mit Gott, [4]) er nahm die Möglichkeit einer direkten Erkenntnis jenes Zusammenhanges an, er huldigte dem augustinischen Gedanken von der unmittelbaren Gegenwart der ewigen Wahrheit [5]) in der Seele, wie wir später zeigen werden. Nichts anderes als diese Überzeugung des christlichen Denkers schien in der fraglichen Stelle ausgesprochen zu sein. Man brauchte nur statt der bloßen Zeitbestimmungen die Objekte zu setzen, von welchen diese gelten, nämlich Gott und die sinnlichen Dinge, dann kam dem so ergänzten Gedanken des Liber de causis sogar die Bedeutung einer christlichen [6]) Wahr-

---

[1]) Diese Bezeichnung findet sich zum ersten Mal bei Alexander von Hales. Bardenhewer a. a. O. S. 205.

[2]) Bardenhewer a. a. O. S. 205–302.

[3]) Bardenhewer a. a. O. S. 165, § 2: esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

[4]) Siehe oben S. 17, Anm. 3.

[5]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1054 (2): quia sapiens et sanctus iste ipsam lucem interiorem, ex qua emicant irradiationes huiusmodi, vocat aeternam veritatem.

[6]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Secundum doctrinam autem Christianorum, quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam.

heit zu, welche sich mit Stellen aus der Bibel belegen ließ.[1]) Auf dieser Grundlage nun, welche über jeden Irrtum erhaben ist,[2]) sucht Wilhelm das Ideal der menschlichen Erkenntnis zu schildern. Als Theologe nämlich beschäftigt er sich mit besonderer Vorliebe mit dem Erkenntniszustand des Menschen vor der Sünde. Die Seele steht kraft ihres ursprünglichen, bei der Schöpfung ihr verliehenen Adels im Horizont zweier Welten.[3]) Die eine ist die geistige Welt, die ewige Wahrheit, der Schöpfer, und die rein immateriellen seeligen Geister, die andere die sinnliche, irdische Körperwelt.[4]) Im Besitze der höchsten Freiheit vermag die intellektive Kraft nach eigenem Belieben mit größter Leichtigkeit sich bald dem einen, bald dem anderen Erkenntnisgebiete zuzuwenden.[5]) Gott der Schöpfer und die immateriellen Substanzen werden durch ein unmittelbares geistiges Schauen und Betrachten erkannt.[6]) Die Kenntnis der sinnlichen Welt schöpft die Seele aus einer inneren Lichtfülle mit vollster Klarheit und Deutlichkeit ohne der Sinne zu bedürfen.[7]) Diese letzteren erscheinen in jenem Zustand der ursprünglichen Gesundheit, Reinheit und Freiheit als bloßes Beiwerk, welches für das Zustandekommen der Erkenntnis selbst unnötig ist.[8]) Wilhelm fühlte das Mißliche, welches in einer solchen Loslösung der sinn-

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (2); 212 (1).

[2]) Vgl. S. 19, Anm. 6.

[3]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): iam claruit tibi per ea, quae praecesserunt, status naturalis animae, quo posita est ipsa nobilitate suae creationis in horizonte duorum mundorum. Vgl. De an VI. 33, p. 193 (1) unten.

[4]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Et alter mundorum est ei mundus sensibilium, cui coniunctissima est per corpus: alter vero creator ipse est in semet ipso. Vgl. De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1, 2).

[5]) De an. VI. 33, p. 193 (1): Ex quo apparet ipsam (animam) esse tamquam in horizonte communi duorum mundorum naturaliter ordinatam seu constitutam et in libera ipsius voluntate naturaliter esse positum, utri istorum mundorum duorum se accommodet vel applicet.

[6]) De an V. 15, p. 138 (2): sic esse a virtute intellectiva per ipsa intelligibilia quemadmodum est cognitio sensibilium a virtutibus sensitivis per sensibilia. Vgl. De an. V. 14, p. 134 (1).

[7]) De an. V. 17, p. 142 (1, 2): Quod si quis dixerit, quia, postquam vis intellectiva tantae luminositatis esset in animabus humanis, ut et universalia et particularia sive sensibilia cognosci per eam possint . . .

[8]) De an. V. 17, p. 142 (1).

lichen Funktionen von dem Erkenntnisorganismus lag. Daher bemerkt er, die Sinne hätten ihre Bedeutung darin, das bereits durch intellektuelle Anschauung Erkannte auch noch auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung zu bestätigen [1]) oder die Herrlichkeit des Schöpfers auch aus der Sinnenwelt zu erkennen [2]) oder endlich die Bedürfnisse des eigenen und des gesellschaftlichen Lebens zu befriedigen. [3])

Es mag vielleicht nicht uninteressant sein, wie der Scholastiker des 13. Jahrhunderts diese rein theologischen Ausführungen an einen aus dem „Liber de causis" entnommenen und im christlichen Sinne gedeuteten und ergänzten Gedanken anknüpft; allein philosophisch vermögen sie keinen Wert zu beanspruchen, höchstens könnte man in der Durchführung schwache Reminiszenzen an platonische Lehren erblicken. Ihr Ausgangspunkt war ein theologischer, die Lehre von der Vollkommenheit auch der natürlichen Kräfte des Menschen vor der Sünde. In historischer Beziehung jedoch bekunden sie aufs deutlichste den Zusammenhang Wilhelms mit der Denkrichtung des zwölften Jahrhunderts. Hugo von St. Viktor [4]) und Peter der Lombarde [5]) behandelten den gleichen Gegenstand in ähnlicher Weise. Auch in einem anderen Punkte stimmt Wilhelm mit den genannten Theologen überein, wobei sich allerdings der Einfluß platonisierender Autoren, besonders der dem Merkurius Trismegistus zugeschriebenen Schrift „de deo deorum" [6]) — es ist der Asclepius des Apulejus — bemerklich macht. Wie jene, so will auch er den jetzigen, erfahrungsmäßigen Erkenntniszustand aus dem Sündenfall ableiten. Er kann nicht oft genug wiederholen, [7]) daß die Seele

[1]) De an. V. 17, p. 142 (1): nihil tamen prohibet eidem posse placere, ut aliter res sensibiles cognoscat et de eis experiatur.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (1).

[3]) De an. V. 18, p. 143 (2).

[4]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, S. 339.

[5]) Stöckl a. a. O. S. 409.

[6]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (2). De an. VI. 33, p. 193 (2). Über die Schrift de deo deorum vgl. oben S. 5 Anm. 6. Wilhelm hat an beiden oben citierten Stellen Apulej. Asclep. c. 12, p. 37, 11—12 Goldbacher (quare animam obtorto, ut aiunt, detinet collo) im Sinn.

[7]) Am eingehendsten behandelt er diese theologische Lehre de an. p. 127—133.

durch die Sünde von der Höhe ihrer ursprünglichen, bei der Schöpfung ihr mitgegebenen Lichtfülle herabgestürzt wurde.[1]) Zwar war dieselbe aus ihrer Stellung im Horizont der geistigen und sinnlichen Welt nicht hinausgedrängt, sie behält auch nach der Sünde ihr Doppelgesicht[2]) bei, vermöge dessen sie sich den höheren geistigen und körperlichen Dingen je nach Belieben zuwenden kann. Allein in der Erkenntnisweise dieser beiden Welten ist eine vollständige Änderung eingetreten. Während früher der Intellekt sich mit vollster Freiheit und Leichtigkeit zur Schauung des Schöpfers emporheben konnte, gelingt es jetzt nur mehr wenigen und erst nach vieler Mühe durch Ascese unter dem Einfluß der göttlichen Gnade.[3]) Der Zug zum Sinnlichen hält die Seele niedergebeugt zur Erde, und die Bilder der Sinnendinge erschweren ihr Aufsteigen zur immateriellen Welt der Geister.[4]) Bezüglich der materiellen Einzelndinge hingegen erlitt die intellektive Kraft der Seele eine völlige Verdunkelung. Des ihr eigentümlichen Lichtes, durch welches sie in sich selbst ohne Mitwirkung der Sinne die irdische Welt erfaßte, wurde sie vollständig beraubt. In dem jetzigen Zustande des Elendes und des Verderbnisses muß der Intellekt betteln gehen bei den Sinnen und

---

[1]) De an. V. 19, p. 144 (1): Ex his igitur apparet tibi, quam deiecta et depressa sit ab altitudine luminositatis et nobilitatis suae naturalis virtus intellectiva sive anima humana quantum ad illam.

[2]) De immort. an., Tom. I, p. 334 (2): Manifestum est, virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies Wilhelm konnte diesen Ausdruck dem Avicenna entnehmen, bei dem derselbe freilich einen anderen Sinn hat. Nach Haneberg („Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus", Abhandl. d. philos.-philolog. Klasse d. kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI. S. 199 f.) verstand Avicenna darunter die beiden verschiedenen Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft. Vgl. übrigens auch Avencebrol, Fons vitae, III. c. 37, p. 165, 6 16 ed. Baeumker, wo zwar nicht der Ausdruck „duae facies", im übrigen aber der ganze Gedanke Wilhelms sich genau findet, und dazu die weitern Nachweisungen, welche Guttmann a. a. O. S. 148, Anm. 2, giebt.

[3]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1054 (1, 2.)

[4]) De an. VI. 33, p. 193 (2): Verum originalis corruptionis depressio alligatam eam detinet corpori et incurvatam ad mundum sensibilium quousque ut ad mundum intelligibilium levare se non possit nisi adiuta vel visitatione ab altissimo, ut audivisti, vel aliis occasionibus. Vgl. De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (1); c. 21, p. 1057 (2).

kann nur mehr durch deren Unterstützung und Vermittelung zur Erkenntnis der Einzeldinge gelangen.[1])

So kommt Wilhelm endlich an der Hand der christlichen Lehren auf den Boden der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen Erkennens. Bei all diesen Erörterungen hatte er seine Vorgänger gehabt an den Theologen des 12. Jahrhunderts. Was ihn aber von diesen Männern scheidet, das sind seine Betrachtungen über die Entstehung und die Ursachen der thatsächlichen Erkenntnisvorgänge. Trotz der Mangelhaftigkeit und des unmethodischen Verfahrens bei diesen Untersuchungen sehen wir doch das mittelalterliche Denken um einen bedeutenden Schritt nach vorwärts gerückt. Die hervorragendsten Autoren der heidnischen und christlichen Philosophie, Plato, Aristoteles und Augustin, und ihre erkenntnistheoretischen Lehren werden von Wilhelm bereits in den Kreis der Erörterung gezogen.

Ein Anknüpfungspunkt an Aristoteles fand sich in der soeben dargelegten Abhängigkeit des Intellektes von der sinnlichen Erkenntnis. Dieser Gedanke bildet ja ein wichtiges Element in der aristotelischen Erkenntnislehre. Wieweit sich Wilhelm denselben zu eigen gemacht, werden die späteren Ausführungen zeigen. Vorerst ist es unsere Aufgabe, die Lehren Wilhelms über das sinnliche Erkennen zur Darstellung zu bringen.

II.

Die Erkenntnis durch die Sinne.

Wenn Siebeck[2]) bemerkt, bei Wilhelm von Auvergne werde der Sinnesthätigkeit nur vorübergehend gedacht, so ist das insofern richtig, als unser Scholastiker die hieher gehörigen Fra-

---

[1]) De an. V. 18, p. 143 (2): Nunc autem, hoc est tempore miseriae et corruptionis praesentis, necesse habent animae humanae mendicare a rebus sensibilibus per sensus cognitiones eorum sensibiles propter obtenebrationes virtutis intellectivae, quae ad exteriora particularia et sensibilia penitus caeca est et ad illa omnino non attingens nisi sensibus adiuta et aliquatenus illuminata.

[2]) Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil, 2. Abt., Gotha 1884, S. 405. Vgl. Werner, Psychologie des Wilhelm v. Auvergne, S. 42, dem Siebeck folgt.

gen nirgends in zusammenhängender, systematischer Weise zur Besprechung bringt. Allein trotzdem finden nicht unwesentliche Punkte dieser Seite des Erkennens erwähnenswerte Berücksichtigung. Im einzelnen beziehen sich diese Bemerkungen auf die sinnlichen Kräfte und deren Organe und auf eine Art Analyse der Akte des Erkennens. Der Einfluß aristotelischer Gedanken tritt hiebei sehr deutlich hervor.

Wie früher dargelegt, faßt Wilhelm die Seelenkräfte nicht als reale, von der Seelensubstanz verschiedene Potenzen auf, sondern als die Seele selbst, insofern sie thätig ist. Auch die sinnlichen Kräfte werden mit ihr identisch genommen und als bloße Thätigkeitsäußerungen gedacht. Nicht der beseelte Leib, wie bei Aristoteles, sondern die geistige Substanz der Seele gilt als das Subjekt der sinnlichen Vermögen, sodaß die Akte der letzteren von der Seele allein mit Ausschluß jedes körperlichen Faktors vollzogen werden, wie unser Scholastiker im bewußten Gegensatz zu Aristoteles ausdrücklich hervorhebt. [1])

Was charakterisiert nun aber die sinnlichen Kräfte als solche? Einzig ihre Beziehung zum Körper und den körperlichen Organen. Diese sind die physischen Vorbedingungen, die unterstützenden Mittel und Werkzeuge für die Thätigkeit der Seele in ihren sinnlichen Funktionen. [2]) Was nun das nähere Verhältnis der letzteren zu den Organen angeht, so greift Wilhelm hier auf Aristoteles zurück. Damit nämlich die Seele in Thätigkeit treten, oder, nach aristotelischer Terminologie, die Potenz in den Akt übergehen [3]) kann, ist von Seite der Organe

---

[1]) De an. III, 11, p. 102 (1): Ipsae enim operationes, quae fiunt per corpus, ut ostensum est tibi in praecedentibus, ipsius animae humanae verissime ac propriissime sunt, sicut est loqui, disputare et etiam, quamquam indignetur Aristoteles, texere et aedificare. Vgl. de an. II. 11, p. 81 (2). Arist. de an. I. 4, 408 b 11.

[2]) De an. V. 23, p. 149 (1): Quod si quis dixerit, quia quantum ad vires inferiores, ex quibus sunt operationes huiusmodi, necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dicit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes huiusmodi peragendas.

[3]) De an. V. 23, p. 149 (2): Causa autem in hoc est, quoniam potentia huiusmodi non exit in actum per se ipsam solum, immo necessarium habet instrumentum videndi.

eine gewisse Beschaffenheit erforderlich, welche die Mitte hält zwischen zu starken und zu schwachen Reizen der äußeren Eindrücke. Die ersteren vernichten die Organe durch ihre Heftigkeit und machen so eine seelische Bethätigung unmöglich, die letzteren dagegen liegen nach modernem Sprachgebrauche unterhalb der Reizschwelle und reichen infolge ihrer Schwäche nicht hin, eine Thätigkeit der Seele auszulösen.[1])

In dieser Abhängigkeit von körperlichen Organen findet nun Wilhelm den Grund für die Teilung und Mehrzahl der sinnlichen Kräfte. Die Eindrücke der Außendinge weisen unter sich eine große Verschiedenheit, ja sogar Gegensätzlichkeit auf, sodaß es unmöglich ist, ein einziges körperliches Organ zu construieren, welches sie alle aufzunehmen im Stande wäre. Es müssen daher mehrere Organe vorhanden sein, welche, entsprechend den äußeren Eindrücken, verschieden gebaut sind. Daraus ergiebt sich nun eine Mehrheit von sinnlichen Kräften und eine Beschränkung jeder einzelnen auf einen bestimmten Kreis von Erkenntnisobjekten. Diesen Umständen ist es zuzuschreiben, daß der Gesichtssinn nicht aufnahmsfähig ist für Töne und das Gehör keine Farben wahrzunehmen vermag, daß überhaupt jeder von den fünf Sinnen auf eine Reihe bestimmter, nur ihm eigentümlicher Objekte beschränkt erscheint.[2]) Dieser Versuch Wilhelms, die thatsächliche Mehrheit der Organe und sinnlichen Kräfte zu erklären, steht den entsprechenden Erörterungen des Aristoteles[3]) noch fern; denn dieser will ja die Fünfzahl der Sinne aus der Verwandtschaft der Organe mit den Elementen, aus welchen sie bestehen, herleiten. Unser Scholastiker ward vielmehr zu seinen Betrachtungen durch den Gegensatz angeregt, welchen er zwischen der so vielfach geteilten sinnlichen Erkenntnis und dem intellektiven Erkennen[4]) zu finden glaubte, da das letztere auf alle Objekte ohne bestimmte Grenze sich

[1]) De an. VI. 4, p. 160 (1). Vgl. Arist. de an. II. 12, 424 a 28.

[2]) De Un. II. p. II. c. 24, p. 867 (1, 2).

[3]) Arist. de an. III. 1, 424 b 22 — 425 a 12.

[4]) De Un. II. p. II. c. 24, p. 867 (1): Quomodo cum tam multa sint genera et species intelligibilium, non diversata est et in multos ramos divisa virtus intellectiva, respondeo tibi in hoc, quia non oportet hoc fieri nec etiam potuit propter abstractionem et amplitudinem virtutis intellectivae.

erstreckt, und sich innerhalb desselben keine verschiedenen Kräfte unterscheiden lassen.

Neben den fünf äußeren Sinnen kennt Wilhelm auch innere Sinne. Hier scheint er, wie auch Alexander von Hales [1]) und Thomas von Aquin, [2]) dem Avicenna zu folgen. Aristoteles nämlich hatte nur einen einzigen inneren Sinn angenommen, den Centralsinn, und den Sitz desselben in das Herz verlegt. [3]) Dieses war das Subjekt aller hieher gehöriger Thätigkeiten, der Phantasie- und Gedächtnisvorstellungen. Abweichend hievon unterschied dagegen Avicenna neben den äußeren empfindenden Vermögen noch fünf innere Sinne, welche er sich an einzelnen Teilen des Gehirnes lokalisiert dachte. [4]) In ähnlicher Weise zählt Wilhelm vier innere Sinne auf, welche die Vorder-, Mittel- und Hinterzelle des Kopfes zu ihren Organen haben, [5]) nämlich den Gemeinsinn, die Einbildungskraft oder Phantasie, [6]) dann das sinnliche Gedächtnis und endlich die sinnliche Urteilskraft. [7])

Genauere Erörterungen über die spezifischen Funktionen dieser inneren Sinne oder über etwaige Gesetze derselben finden sich bei Wilhelm nicht. Nur über ihr Verhältnis zu den äußeren Sinnen sucht er sich kurz Rechenschaft zu geben. Wie Aristoteles, nimmt auch er inhaltlich keinen wesentlichen Unterschied an zwischen den Sinnesempfindungen einerseits und den

---

[1]) Endres, Des Alexander v. Hales Leben und psychologische Lehre, S. 58.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 637.

[3]) Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen, Leipzig 1877, S. 84 f.

[4]) Stöckl, a. a. O. S. 36 ff. Siebeck, Gesch. der Psychologie, I. 2, S. 431. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina, in: Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. XXVI, S. 399 f.

[5]) De an. VII. 15, p. 211 (2): Phantasmata igitur, quae extra animam sunt videlicet in quacunque ex tribus cellulis humani capitis. Vgl De an. V. 5, p. 119 (1).

[6]) Avicenna trennte die blos reproduzierende Kraft der „Phantasie“ von der mehr produktiven „Imagination“, welche durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen relativ neue Bilder schafft. Stöckl, a. a. O. II, S. 37.

[7]) De an. IV. 3, p. 108 (1): videlicet sensum communem, imaginativam, aestimativam, ratiocinativam, rememorativam. Vgl. De an. V. 9, p. 124 (2).

Phantasievorstellungen und Gedächtnisbildern andererseits.[1]) Die letzteren sind nur Überbleibsel der ersteren, zurückgelegte und aufgehäufte Sinnesinhalte.[2]) Der Gemeinsinn entnimmt seinen Stoff den einzelnen äußeren Sinnen, die Einbildungskraft dem Gemeinsinn, und das Gedächtnis giebt beim Erinnerungsakt das wieder, was in ihm niedergelegt und aufgespeichert ist.[3]) So entstammt das ganze Material der inneren Sinne der Bethätigung der äußeren. Diese sind gleichsam die Boten, die überall umhergehen und, was außen in den Sinnendingen geschieht, melden, während jene die Aufzeichnungen der äußeren Vorgänge festhalten[4]) und unmittelbar dem Intellekte darbieten. Phantasie und Gedächtnis werden mit einem Buch verglichen, aus welchem der Intellekt von der Sinnenwelt Kenntnis nimmt.[5])

Über einen unbedeutenden Anfang auf dem Gebiete des Vorstellungslebens sind wohl diese Erörterungen kaum hinausgekommen. Der bildliche Ausdruck hat das Übergewicht über das begriffliche Denken. Doch ist der Gedankengang unseres Scholastikers klar. Der sinnliche Erkenntnisproceß verläuft nach seiner Vorstellungsweise in der Abstufung graduell verschiedener Vermögen von außen nach innen, um dem Intellekte das Material der Außenwelt zu liefern. Primäre Quelle und Anfang desselben bilden die Sinnesempfindungen. Welches ist nun deren Wesen und nach welchem Gesetze werden dieselben erklärt?

---

[1]) De legibus, Tom. I. c. 27, p. 88 (1): non distinguimus a sensu ea, quae in sensu relinquuntur, videlicet imaginationem et memoriam: ista enim videntur esse sensus repositi et thesaurizati. Wir berücksichtigen, wie hier, auch sonst noch manchmal die mehr theologischen Werke, wenn es zur Vervollständigung der Anschauungen Wilhelms notwendig erscheint.

[2]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): sed re vera (intellectus) legit in imaginatione et memoria reliquias impressionum, quae relinquuntur in eis ex impressionibus, quae fiunt in sensibus a rebus sensibilibus.

[3]) De Virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 120 (2): nihil enim potest sensus communis . . . nisi prout recepit a particularibus et imaginatio simpliciter nisi prout recepit a sensu communi . . . Manifestum autem magis est in memoria, quae non reddit reminiscendo nisi quae apud ipsam reposita vel thesaurizata sunt.

[4]) De Virt., Tom. I. c. 9, p. 122 (1).

[5]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): Propter quod imaginatio hujusmodi et memoria sunt virtuti intellectivae quasi libri, in quibus legit res sensibiles.

Wilhelm stellt einen allgemeinen, für die Entstehung jeder Erkenntnis gültigen Satz auf, den nämlichen, welcher auch von den späteren Scholastikern als das Grund-Axiom der Erkenntnislehre angesehen wurde. Er führt denselben unmittelbar auf die Bücher des Aristoteles[1]) zurück und giebt ihm die Formulierung: „jede Erkenntnis ist eine gewisse Verähnlichung der erkennenden Kraft oder des erkennenden Teiles mit den erkannten Gegenständen.“ [2])

Die Sinneserkenntnis erscheint als eine Verähnlichung der Sinne mit den erkannten Sinnendingen.[3]) Im Zusammenhang damit wird das Wahrnehmen als ein Leiden[4]) bezeichnet und von den Sinnen behauptet, daß sie der Möglichkeit nach die sinnlichen Formen enthalten.[5]) Wo findet nun jene Verähnlichung statt und jenes Leiden? In dem beseelten Organ, dieses als einheitliches Subjekt gedacht, wie Aristoteles lehrte, oder lediglich in dem materiellen, rein physischen Gebilde, Organ genannt, wie Augustin[6]) annahm? Wilhelm läßt hierüber keinen Zweifel. Ein beseeltes Organ, das der Träger sinnlicher Empfindungen wäre, kennt er nicht. Wie schon erwähnt, ist nach ihm das Subjekt der Empfindung die Seele allein, die Organe dagegen bilden bloß die Vorbedingungen für die Betheiligung derselben. Nun vermag ein geistiges Princip wie die Seele

---

[1]) De retributionibus sanctorum, Tom. I., p. 317 (1): Jam autem declaratum est in libro de sensu et sensato et in aliis libris de hoc quod visio non est nisi assimilatio videntis . . . et ad hunc modum se habet etiam de aliis sensibus, immo generaliter de omnibus apprehensionibus. Thomas von Aquin dagegen verweist bei diesem Axiom auf den Liber de causis; vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 265.

[2]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): omnis cognitio nostra assimilatio quaedam est ad ipsa cognita secundum eam vim vel partem, per quam cognoscuntur

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): ut si per sensus cognoscuntur, assimilatio erit sensus ad illa, ut evidens est in tactu et visu et in omnibus sensibus.

[4]) De an. I. 5, p. 70 (2): Quare si sentire pati est, erit in eodem, in quo et potentia sentiendi.

[5]) De an. III. 4, p. 207 (2): Sensus enim . . . est potentia habens formas sensibiles sive similitudines earum.

[6]) Al. Schmid, Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1890, I, S. 380. 381.

nichts Materielles, keine körperliche Wirkung, in sich aufzunehmen, wie auch andererseits die körperlichen Dinge nur wieder auf einen Körper wirken können.[1]) Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß sich die Einwirkungen der Sinnendinge und die bei der sinnlichen Erkenntnis stattfindende Verähnlichung, welche auch ein Leiden genannt wird, nur auf die körperlichen Organe erstrecken. In dem Organe eines jeden einzelnen Sinnes muß ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes eingeprägt werden.[2]) Das Auge wird weiß beim Sehen der weißen Farbe, es nimmt Licht auf beim Wahrnehmen des Leuchtenden.[3]) Ferner ist klar, daß diese Bilder in den Organen rein körperlicher Natur sind und nichts Psychisches an sich haben.[4]) Was Wilhelm „Leiden" nennt, das erweist sich als Aufnahme einer physischen, in das Organ übergehenden Qualität, wie der Farbe, des Lichtes, der Wärme,[5]) und der oben erwähnte Begriff der „Möglichkeit" bedeutet nichts anderes als die körperliche Beschaffenheit der Organe, durch welche sie fähig werden, jene materiellen Wirkungen in sich aufzunehmen, wie ein Spiegel durch seine Glätte die Bilder der Gegenstände aufnimmt.[6]) Die

---

[1]) De an. V. 5, p. 119 (2): corpus enim agens in corpus per formas sensibiles.

[2]) De Un. II. p. I. c. 24, p. 821 (2): in organo enim uniuscuiusque sensus necesse est imprimi similitudinem eius, quod per ipsum sensibiliter cognoscitur seu sentitur. Vgl. de an. I. 5, p. 70 (2).

[3]) De retrib. sanct., Tom. I. p. 317 (1): Si sit visio albi, erit assimilatio albi et oculi et albatio oculi, sic visio lucidi illuminatio oculi.

[4]) De an. V. 5, p. 119 (2): cum illae (substantiae sensibiles) non agant nisi per formas sensibiles nec imprimant impressiones, quae veniant usque ad animas nostras.

[5]) De an. I. 5, p. 70 (2): quemadmodum passio vel impressio, quae est a lucido vel colorato in humore crystallino, qui est in oculo, indubitanter sit recipere. Vgl. ebend. S. 69 (2).

[6]) De an. V. 5, p. 120 (2): si virtus intellectiva non esset in corpore humano nisi quemadmodum receptibilitas formarum visibilium aut quemadmodum in speculo politio et tersio. De an. II. 2, p. 74 (2): Et haec causa, propter quam instrumenta omnia sensuum creata sunt in dispositionibus aptis ad receptiones impressionum a rebus sensibilibus. Vgl. De Un. II. p. II. c. 69, p. 922 (1).

Pupille des Auges muß farblos sein, das Organ des Geschmackes selbst ohne Geschmack.[1])

Es liegt auf der Hand, daß die eben dargelegte Auffassung Wilhelms von der sinnlichen Erkenntnis, wenn er dieselbe eine Verähnlichung mit den erkannten Objekten nennt, mit dem Gedankengang des Aristoteles sich noch kaum vergleichen läßt. Es fehlt jedes Verständnis der für die aristotelische Empfindungslehre entscheidenden Begriffe „des beseelten Organs", „des Leidens", „der Möglichkeit" Diese sämtlichen Bestimmungen des Stagiriten werden von unserem Scholastiker lediglich auf die materiellen Organe bezogen. Wir erblicken hierin nur die Konsequenz seiner eigenen Ansicht vom Verhältnis der Seele zum Leibe, demzufolge die erstere als ein geistiges, körperlichen Einwirkungen unzugängliches Princip erscheint, sodaß die äußeren Gegenstände nur auf den Körper und dessen Organe einzuwirken vermögen, ohne die Seele selbst zu beeinflussen. Dazu kommt aber noch, daß schon den späteren Peripatetikern, wie auch den arabischen Philosophen, von welchen ja Wilhelm die aristotelischen Lehren empfing, die tiefere Auffassung des sinnlichen Erkennens als einer immanenten Thätigkeit des beseelten Organs und des Erkenntnisbildes als einer immateriellen, stofflosen Form abhanden gekommen war. An die Stelle der letzteren setzte man rein körperliche Bilder.[2])

Mit der Einprägung eines materiellen Bildes im Sinnesorgan hält aber Wilhelm den Vorgang der sinnlichen Erkenntnis noch keineswegs für abgeschlossen. Das körperlicheBild ist nur die unerläßliche Bedingung für den eigentlichen Empfindungsakt, welcher rein psychischer Natur ist und von der Seele allein vollzogen wird.[3]) Den psychischen Charakter der Sinneserkenntnis hebt Wilhelm hervor in seiner Polemik gegen Alexan-

---

[1]) De an. II. 2, p. 74 (1, 2).

[2]) Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. 2, S. 432.

[3]) De an. I. 5, p. 69 (2): In ipso sentire duo intelligit omnis intelligens, videlicet receptionem formae sensibilis in organo sensus et cognitionem sive iudicium, quod per illam fit tamquam per signum.

der Aphrodisiensis.[1]) Unser Scholastiker sieht in dem berühmten Commentator des Aristoteles einen Philosophen von hervorragender Bedeutung und nicht geringem Ansehen.[2]) Die Autorität und der Name dieses Mannes scheinen von gewaltiger Zugkraft gewesen zu sein; denn nur so begreift sich der feine Spott gegenüber schnellgläubigen und unselbständigen Nachbetern,[3]) sowie die eingehende Beachtung, welche Wilhelm Alexanders Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele widmet.[4]) Er habe gelehrt,[5]) die menschliche Seele sei nur die Harmonie der körperlichen Elemente und sie verdanke infolge dessen ihren Ursprung einer möglichst günstigen Verbindung derselben, eine Meinung, wie sie ähnlich von Philolaus vertreten worden sei. Damit schienen nun, abgesehen von der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, auch die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung wie des geistigen Erkennens zu bloßen körperlichen Eigenschaften oder physischen Vorgängen herabzusinken. Dieser materialistischen Deutung der Empfindung gegenüber betont Wilhelm, daß die Aufnahmefähigkeit des Auges und die wirkliche Aufnahme der sinnlichen Bilder in demselben noch keineswegs für das Zustandekommen des Sehaktes genüge.[6]) Bis zu den Zeiten Alexanders sei es nicht bezweifelt worden, daß zum materiellen Eindruck im Sinnesorgane die Erkenntnis der Sache selbst und die Beurteilung derselben hinzukommen müsse.[7]) Nur jenes Princip ist in Wahrheit sehend, welches die

---

[1]) Wilhelm kennt den Interpreten des Aristoteles nicht aus dessen eigenen Schriften (De an. V. 4, p. 117 (1): iuxta Aristotelem, cuius libros exposuisse Alexander dicitur), sondern durch Vermittlung der Araber, nach Jourdain (Recherches critiques S. 297), des Averroës.

[2]) De an. V. 3, p. 110 (2).

[3]) De an. V. 3, p. 116 (2).

[4]) De an. p. 114—121.

[5]) De an. V. 3, p. 114 (2): eam (animam) oriri et esse ex contemperantia elementorum, ac si diceret ex bonitate complexionis tamquam ex consonantissima coniunctione ipsorum.

[6]) De an. V 5, p. 120 (2): quapropter quemadmodum receptibilitas formarum visibilium non facit oculum potentem videre sive aptum vel idoneum ad videndum . . .

[7]) De an. V. 6, p. 121 (1): Amplius, non fuit dubitatum usque ad tempora ista, quin actus videndi in duobus consistat vel saltem illa . . . . requirat,

Farben erfaßt und bemerkt, über dieselben urteilt und dieselben von einander unterscheidet.[1]) Die genannten Thätigkeiten aber können keinem Organ, nicht einmal den vorzüglichsten körperlichen Teilen, den Nerven oder geistartigen Stoffen, zuerkannt werden;[2]) sie setzen vielmehr eine innere, höhere Kraft, ein vom Körper verschiedenes, geistiges Princip, die Seele voraus.[3])

Wilhelm unterscheidet also scharf und entschieden einen doppelten Faktor, einen physischen und einen psychischen. Der Empfindungsvorgang muß nach seiner wesentlichen Seite als eine Thätigkeit der geistigen Seele betrachtet werden, als ein Auffassen, Bemerken und Beurteilen[4]) der Außendinge oder ihrer Qualitäten, wie Farbe, Figur u. s. w., und zwar durch Vermittlung und auf Veranlassung der in den Organen abgeprägten materiellen Bilder.[5]) Die Erkenntnis bezieht sich direkt auf die äußeren Gegenstände selbst, nicht auf ihre körperlichen Eindrücke in den Organen,[6]) welch letztere nur die veranlassende Ursache für die erkennende und urteilende Thätigkeit der Seele sind. Die körperlichen Bilder selbst treten nicht

---

videlicet impressionem sive receptionem passionis, quae sit in oculo visibili, et cognitionem sive iudicationem, per quam cognoscitur res ipsa visibilis et iudicatur de ea, qualis coloris aut figurae sit. Vgl. de an. I. 5, p. 69 (2); 70 (2).

[1]) De an. V. 6, p. 121 (2): Quod enim colores apprehendit vel percipit et de eis iudicat eosque ab invicem diiudicat et discernit, hoc proprie ac vere ac solum videns est.

[2]) De an. I. 5, p. 70 (2): Verum nemo adhuc eo usque deliravit, ut diceret, nervum vel spiritum visibilem aliquid cognoscere vel de aliquo iudicare. Über die feinen körperlichen Stoffe (spiritus), welche die Vermittlerrolle spielen mußten zwischen dem Körper und der Seele, bemerkt Wilhelm, er kenne nur den Namen, eine Schrift hierüber sei nicht auf ihn gekommen, und die Untersuchung über dieselben komme den Ärzten zu. De an. VI. 35, p. 195 (2).

[3]) De an. V. 6, p. 121 (2): Iam declaratum est tibi per hoc, quia neque oculus videt neque eius est videre neque alicuius, quod in eo sit, sed est interioris et subtilioris virtutis et ipsi oculo dominantissime imperantis.

[4]) Vgl. Anm. 1.

[5]) De an. I. 5, p. 69 (2): cognitionem sive iudicium, quod per illam (formam sensibilem) fit tamquam per signum.

[6]) De retrib. sanct., Tom. I., p. 318 (1): quia impressio, quae fit in oculo a re visa, non videtur, sed magis res, a qua impressa est.

in unser Bewußtsein, und ihre Existenz ergiebt sich erst aus einer eigens angestellten Betrachtung [1])

Der ganz augustinische Charakter dieser Ausführungen, sowie ihr Abstand von der peripatetischen Lehre der späteren Scholastiker in diesem Punkte läßt sich nicht verläugnen. Wilhelm kennt keine geistartigen, stofflosen Formen, welche durch die Einwirkung der Außendinge erzeugt werden. So kann von einer Behandlung der Erkenntnislehre auf aristotelischer Grundlage bei ihm noch keine Rede sein.

Die noch übrigen Bemerkungen unseres Autors beziehen sich auf die Gewißheit, welche der Sinneserkenntnis zukommt. Dem Gesichtssinn ist es nicht freigestellt, zu urteilen, daß das Weiße anders sei als weiß, [2]) und der Tastsinn kann nicht anders urteilen als nach der Beschaffenheit der Eindrücke, welche sein Organ empfängt. Diese sind die untrüglichen Zeugen [3]) der äußeren Dinge. Wenigstens hat dies Geltung bei allen den einzelnen Sinnen eigentümlichen Objekten. Hier giebt es keine Täuschung, mag sie sich auch vielfältig finden bei der Wahrnehmung der sämtlichen Sinnen gemeinsamen Verhältnisinhalte, wie Zahl oder Größe. [4]) Allein in diesen Fällen verbessert die höhere Kraft des Verstandes die Irrtümer der Sinne. [5]) Indem so Wilhelm die bezüglichen Lehren des Aristoteles wiederholt, vertritt er auch dessen realistische Ansicht, daß die Sinne uns zwingen,

---

[1]) Ebd.: nisi forte quis de eis considerationem per se fecerit, quemadmodum et nos sic loquentes facimus.

[2]) De virtutibus, T. I, c. 9, p. 120 (2): non enim liberum est visui, iudicare album alterius modi esse quam album neque tactui de frigido vel calido aut de quocunque aliorum sensatorum suorum aliter iudicare quam prout ab eo recipit aut patitur.

[3]) Ebd.: Est enim passio, quae imprimitur sensui a sensato, generaliter ut testis testificans a sensato, quale sit.

[4]) De an. III. 7, p. 93 (2): Non enim omnis apprehensio sensibilis falsa vel mendax est, quemadmodum dicit Aristoteles, quoniam sensus circa propria sensata neque errat neque mentitur, ut tactus non errat circa calidum aut frigidum . . . . ., verum circa primum et magnum et maius et minus frequenter errat nobisque mentitur.

[5]) Ebd.: Necesse igitur est occurrere vim seu virtutem aliquam, quae possit et invenire et cognoscere errores et mendacia sensuum . . . . Et hoc est, quod vocamus vim seu virtutem rationabilem.

eine äußere Welt von sinnlichen und einzelnen Dingen anzunehmen, und zwar mit jenen Beschaffenheiten ausgestattet, wie sie von den Sinnen erkannt werden.[1]) Das Gebiet der letzteren aber erstreckt sich nur auf die äußeren, materiellen Eigenschaften der Sinnendinge. Hier bleibt das sinnliche Erkennen stehen. In das innere, immaterielle Wesen auch der sinnlichen Gegenstände vermag es nicht mehr einzudringen.[2]) Dies ist bereits Aufgabe einer höheren, von den sinnlichen Kräften verschiedenen, organlosen Seelenkraft, nämlich des Intellektes.

III.

Die Erkenntnis des Intellektes.

Wie bei der sinnlichen Erkenntnis, so bringt Wilhelm mehr noch auf dem Gebiete des geistigen Erkennens seine psychologische Ansicht von der völligen Einfachheit des Seelenwesens zur Geltung. Ist die Seele unteilbar, so muß auch der höheren Erkenntniskraft Unteilbarkeit zukommen.[3]) So werden die sämtlichen Funktionen des höheren Erkennens, die Bildung abstrakter Begriffe, das aus Voraussetzungen durch Schlußverfahren abgeleitete Wissen, das unmittelbare Erfassen der obersten Grundsätze, auf eine einzige, mit der Seelensubstanz selbst zusammenfallende Erkenntniskraft zurückgeführt, welche von unserem Scholastiker fast durchgehends mit dem Namen „Intellekt" bezeichnet wird. Die auch noch späterhin festgehaltenen Unterschiede von „ratio" und „intellectus"[4]) drücken

[1]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): quemadmodum sensibilia et particularia necesse est esse non solum simpliciter, sed etiam esse ea, quae sentiuntur.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (2): Quapropter manifestum est, sensum foris stare vel sistere in varietate huiusmodi (sensibilium accidentium), non etiam substantiarum intima penetrare. Vgl. De Un. II. p. III, p. 1057 (1).

[3]) De an. VII. 10, p. 217 (1): cum iam declaratum tibi sit animam humanam impartibilem esse; quanto fortius igitur impartibilem esse necesse est virtutem cognoscitivam ipsius nobilem.

[4]) De virtutibus Tom. I, c. 1, p. 108 (1): nec est differentia inter vim intellectivam et vim ratiocinativam; una enim prorsus vis est animae humanae apprehensiva nobilis sublimium rerum. In eodem enim prorsus generatur scientia conclusionum, in quo est scientia vel intellectus principiorum, et ni-

nur zwei verschiedene Erkenntnisweisen eines und desselben Subjektes aus. Das Gleiche gilt auch von den theologischen Unterscheidungen der „synderesis“ und der „conscientia.“[1]) Beide dürfen nicht als getrennte Vermögen betrachtet werden, sondern nur als verschiedene Funktionen derselben intellektiven Kraft. Insofern diese die sittlichen Normen des Naturgesetzes infolge unmittelbarer göttlicher Einstrahlung irrtumslos erkennt, heißt sie „synderesis“,[2]) insofern sie aber moralische Urteile fällt bei einzelnen Handlungen „conscientia.“[3]) Wenn die heiligen und weisen Lehrer die „synderesis“ den höheren Teil des Erkenntnisvermögens nennen, so ist damit nicht eine Scheidung innerhalb der Seele selbst gemeint, sondern jene wollten nur die Richtung des Intellektes auf die großen, geistigen Güter anzeigen.[4]) In ähnlicher Weise werden ferner die von Avicenna herübergenommenen Einteilungen eines intellectus theoricus oder speculativus und eines intellectus practicus[5]) nicht als verschiedene Seelenvermögen aufgefaßt, von denen das erstere sich ausschließlich mit den göttlichen und himmlischen, das letztere mit den menschlichen und irdischen Dingen beschäftige.[6]) Es handelt sich hiebei um verschiedene Objekte und

---

hil prohibet in eadem anima humana secundum eandem vim esse duas qualitates eiusdem speciei. Vgl. De Un. II. p. II. c. 118, p. 968 (1).

[1]) Vgl. Werner, Die Psychologie des Wilhelm v. Auvergne, S. 42 ff. Wilhelm nennt als diejenigen, welche zum erstenmal den Ausdruck „synderesis“ gebrauchten, ganz unbestimmt „einige von den hervorragenden christlichen Lehrern“ oder in anderer Wendung „jene weisen und heiligen Lehrer.“ Über den Ursprung dieses Begriffes siehe u. a. Endres, Alexander v. Hales, S. 91.

[2]) De an. VII. 13, p. 220 (2): synderesis nunquam errans et nunquam cessans a contradictione et rebellione malorum non potest esse vel dici in anima humana nisi splendor iste legis naturalis aut vis intellectiva inquantum splendet lumine huius legis, scil. naturalis.

[3]) De an. VII. 14, p. 221 (2): Amplius, quid est contra conscientiam propriam agere? et intendo contrarium eius, quod scit, vel credit, vel opinatur agendum, facere; nihil igitur aliud est conscientia quam scientia vel credulitas vel opinio.

[4]) De an. VII. 13, p. 219 (1).

[5]) De an. VII. 10, p. 216. 217.

[6]) De an. VII. 10, p. 216 (2): et hanc imbecillitatem memini me audisse etiam his verbis, videlicet quoniam alia est vis intellectiva quae divinis ac

Arten des Erkennens, während das erkennende Vermögen nur eines ist, der Intellekt. Was die Erklärung anlangt, welche Wilhelm selbst von diesen Ausdrücken giebt, so bezieht sich der theoretische Intellekt auf die jeder Wissenschaft eigentümlichen Gesetze, während der intellectus practicus nur ein auf die Erfahrung einzelner Fälle gegründetes Wissen ist.[1]) Wilhelm denkt hier offenbar an die Ausführungen des Aristoteles in dem ersten Kapitel des ersten Buches seiner Metaphysik, wo die Unterschiede zwischen dem theoretischen und dem bloß empirischen Wissen dargelegt sind. Andererseits weist unser Scholastiker auf die Bedeutung der in Rede stehenden Termini nach christlichem Sprachgebrauch hin, wonach der praktische Intellekt die Beziehung des Denkens zum sittlichen Handeln bezeichnet, während der intellectus theoricus die Betrachtung der göttlichen Dinge zum Gegenstande hat. Die christliche Tugendlehre verwertet diese Ausdrücke in der Einteilung der Tugenden in theoretische und praktische.[2]) Wenn Wilhelm endlich noch eine dritte Art von Intellekt, den intellectus adeptus erwähnt, so geschieht es, wie in den vorhingenannten Fällen in der Absicht, die Auffassung desselben als einer eigenen Seelenkraft abzuweisen. Der Terminus selbst stammt von Avicenna, welcher denselben seinerseits dem Alexander Aphrodisiensis entnimmt und damit die vierte und oberste Entwickelungsstufe des Intellektes, seine unmittelbare Verbindung mit der thätigen Intelligenz bezeichnet.[3])

---

coelestibus se intermittit solummodo, alia quae de rebus humanis et terrenis. Man darf wohl diese Stelle Wilhelms mit jenem Satze des Avicenna in Zusammenhang bringen, wo der letztere von der Seele sagt, daß sie zwei Antlitze habe: ein Angesicht gegen den Körper hin und ein Antlitz gegen die hohen Principien (der Intelligenz) hin gewendet, worunter Avicenna die praktische und die theoretische Vernunft versteht. Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 199 f. Siehe oben S. 22 Anm. 2.

[1]) De an. VII. 10, p. 217 (1): intellectus theoricus intellectus est sive scientia intellectiva aut intellectualis theorematum uniuscuiusque doctrinae vel disciplinae . . . . . Sic et intellectus practicus scientia est proprie, quae acquiritur per experientiam operum.

[2]) De an. VII. 10, p. 217 (1, 2).

[3]) Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 204—206. Avicenna hat auch noch die Bezeichnungen intellectus accommodatus seu acquisitus für den νοῦς ἐπίκτητος des Alexander.

Wilhelm dagegen versteht unter dem intellectus adeptus die Reflexion auf die eigene Erkenntnisthätigkeit,[1]) welche nach dem Zeugnisse des Themistius durch eine feste Richtung des Intellektes auf die inneren Akte und durch Gewöhnung an das Geistige erworben werden müsse.[2])

Wie aus alledem zu ersehen ist, steht der christliche Scholastiker nicht gerade unfreundlich den fremden Ausdrücken gegenüber, wiewohl er wenig Lust und Geschick zeigt, sich auf die damit bezeichneten Gedanken näher einzulassen, was in durchgreifender Weise erst durch Albertus Magnus geschah.[3]) Wilhelm sah seine Aufgabe vornehmlich darin, dem immer stärker hervortretenden Bestreben entgegen zu wirken, mit den verschiedenen Termini eine Mehrheit von erkennenden Kräften in die Seele einzuführen.[4]) Das erkennende Vermögen ist nur ein einziges und einfaches, der Intellekt.

Man kann nun fragen, wie unterscheidet sich die intellektive Kraft von den sinnlichen Erkenntnisvermögen? Wilhelm kennt, wie auch die gesamte spätere Scholastik, einen Unterschied beider in doppelter Beziehung, mit Rücksicht auf ihre Bethätigung und bezüglich der Objekte, auf welche beide gerichtet sind. Der Intellekt gehört zu den höheren Kräften[5]) der Seele, welche den Adel derselben und ihren Vor-

---

[1]) De an. VII. 11, p. 217 (2): intellectus iste est, quo ipsa anima humana intelligit se esse intelligentem.

[2]) De an. VII. 11, p. 218 (1): anima humana non intelligit intellectum suum et intelligere, donec fixus atque firmatus sit in eo intellectus, sicut dicit Themistius, expositor Aristotelis supra librum posteriorum eiusdem. Nec aliud intelligo fixum vel firmatum esse intellectum quam acquisitum et assuetum rebus intelligibilibus tamquam earum assuefactione circa eas firmatum et delatum.

[3]) Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 209 f.

[4]) De an. VII. 1, p. 203 (1): Ubi primum perscrutandum erit de natura intellectus et de operationibus eius, utrum una an plures sint, . . . deinde quid est ipse intellectus materialis, quid intellectus adeptus, quid intellectus theoricus, quid intellectus practicus.

[5]) De an. VI. 9, p. 165 (2): cum aliae vires sint in ea (anima) principales, et, ut ita dicatur, ipsae (?) praecipuum ac nobilissimum sui esse scire potuerunt et debuerunt.

rang vor den unvernünftigen Tieren begründen.[1]) Gegenüber den sinnlichen Kräften, welche sich nur durch ein körperliches Organ, bethätigen können, zeigt sich die intellektive Kraft als völlig unabhängig vom Körper und von einem körperlichen Organ, und ihre Thätigkeiten vollzieht die Seele in sich selbst und durch sich selbst ohne Beihilfe des Körpers.[2]) Gerade diesem Punkt, der völligen Unkörperlichkeit des Intellektes, schenkt Wilhelm eine besondere Aufmerksamkeit, freilich zunächst, um Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen. Die Organlosigkeit des höheren Erkennens schien ihm die wertvollste und brauchbarste Prämisse für den Unsterblichkeitsbeweis des menschlichen Individuums abzugeben. Darum zieht er, wenn auch mit einigen Umgestaltungen, jene Erwägungen heran, welche Aristoteles und unter den arabischen Peripatetikern besonders Avicenna[3]) für die Geistigkeit und Unabhängigkeit des höheren Erkenntnisvermögens vom Leibe ins Feld führen. Der Sinn erleidet beim Wahrnehmungsakte eine physische Veränderung. Das Organ des Tastsinnes wird warm, die Feuchtigkeit im Auge leuchtend.[4]) Ganz entgegengesetzt verhält sich der Intellekt. Von den intelligiblen Objekten geht nichts auf ihn über, wie das Warme und Leuchtende auf das sinnliche Organ. Der Intellekt leidet nicht von den geistigen Objekten, wie der Sinn von den körperlichen Eindrücken.[5]) In ihm findet sich

---

[1]) Ebd.: Et hoc est quod dicitur praecipuum ac nobilissimum, quo scilicet praecellit animabus irrationalibus. Es ist jener Teil der Seele, welchen die Ausleger des Aristoteles und dessen Anhänger für unsterblich hielten. Ebd.

[2]) De an. V. 22, p. 147 (2): Anima vero nostra sublimiores atque praecipuas vires suas et operationes habet seorsim a corpore, hoc est non alligatas corpori, . . . sed libere atque expedite absque adiutorio et ministerio corporis et per illas operatur vires, videlicet et huiusmodi operationes peragit et perficit. Vgl. De an. II. 11, p. 82 (1) scire et intelligere totaliter in anima sunt, ita videlicet quod nihil sui habeant in corpore.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 40.

[4]) De immort. an., Tom. I, p. 335 (2): sensus non applicatus sensatis absque assimilatione sui ut tactus calido absque calefactione et visus lucido absque illuminatione.

[5]) Ebd.: Intellectus autem e contrario se habet in hoc. Cum enim intelligit aliquid, non denominatur ab eo, quod intelligit; nihil enim est de intelligibilibus apud intellectum nisi forte ipsa intellectio, ut in sensibus (sen-

nichts als die Thätigkeit des Erkennens, und diese vollzieht sich, ohne die Qualitäten der intelligiblen Gegenstände in sich aufzunehmen.[1]) Ferner wird der Sinn durch allzu heftige äußere Einwirkungen zerstört, während das umgekehrte Verhältnis beim Intellekt sich zeigt. Je mächtiger die geistigen Eindrücke sind und je öfter sie erfolgen, desto mehr steigert sich die Fähigkeit der intellektiven Kraft, was seinen Grund nur in der Unabhängigkeit der letzteren von jedem körperlichen Organ haben kann.[2]) Einen weiteren, unangreifbaren Stützpunkt soll die Ansicht von der Unkörperlichkeit des Intellektes durch den Hinweis auf die Vorgänge der Ekstase und Prophetie erhalten.[3]) Diese stellen einerseits den höchsten Grad intellektiver Thätigkeit dar, andererseits bedingen sie eine völlige Loslösung des Geistes von dem Körper und den Sinnen. In den genannten Erscheinungen müssen wir eine Unabhängigkeit des Intellektes anerkennen, welche jeden Einfluß des Körpers ausschließt und die völligste Unkörperlichkeit des höheren Erkenntnisvermögens darthut.

So sucht Wilhelm mit Herbeiziehung einer bunten Mischung von aristotelischen und christlichen Elementen die Geistigkeit des Intellektes zu beweisen. Wie aber der letztere durch die Art seiner Bethätigung unabhängig vom Körper sich als ein von den Sinnen verschiedenes Vermögen erweist, so sind auch die Objekte der intellektiven Kraft ganz anderer Natur als die der

---

sibilibus?) ipsa sensatio, et sic manifestum est intellectum impassibilem ab intelligibili aut intelligibilibus.

[1]) Der Ausgangspunkt dieser Beweisführung dürfte die aristotelische Stelle sein, Arist. de an. III. 4, 429 a 24: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός.* Vgl. Brentano die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 120, Anm. 4.

[2]) De immort. an., Tom. I, p. 333(2): visus destruitur ab excedentibus harmoniam suam, hoc est a vehementer visibilibus; e contrario autem habet se in intellectu, quoniam intellectus non habet partem determinatam in corpore, quae sit instrumentum ipsius, et confortatur et invalescit ex vehementer intelligibilibus. Vgl. ebd. p. 335(2). Brentano, a. a. O. S. 126 n. 8.

[3]) De an. V. 22, p. 147(2): Manifestius autem est hoc in operationibus quae vocantur exstasis et raptus; in his enim manifeste cessat omnis operatio corporis et intendo omne adminiculum corporis . . . . Evidentissimum insuper est hoc in illuminationibus et revelationibus propheticis.

Sinne. Die letzteren erkennen nur die sinnenfälligen Eigenschaften[1]) der materiellen Dinge, der Intellekt aber dringt bis zu den übersinnlichen Substanzen dieser körperlichen Dinge vor. Er erfaßt ferner die geistige Seele und ihre Thätigkeiten, und endlich kommt ihm zu die Erkenntnis der geistigen Welt, die Erkenntnis Gottes und der in der göttlichen Wesenheit begründeten obersten Wahrheiten oder Principien.

Damit sind nun auch die Gegenstände bezeichnet, mit denen unsere Darstellung der Erkenntnislehre Wilhelms in ihrem weiteren Verlaufe sich noch näher befassen muß.

1. Das intellektive Erkennen der sinnlichen Außenwelt.

Wenn es sich um die geistige Erkenntnis der äussern, materiellen Dinge handelt, so stellt Wilhelm die Frage, wie ein Wissen hievon in die Seele gelangen könne, welches die Ursachen und Bedingungen seien, die eine derartige Erkenntnis möglich machen[2]). Damit setzt er sich nun in entschiedenen Gegensatz zur platonischen Wiedererinnerungstheorie, welche er energisch bekämpft. Nach dem christlich gefärbten Berichte, welchen unser Autor von der Lehre Platos giebt, wird die menschliche Seele mit einer Fülle aktueller, fertiger Erkenntnisse geschaffen[3]). Infolge der Einsenkung der Seele in den Körper aber liegen dieselben schlummernd und begraben in ihr[4]) und werden erst durch Übung und Unterricht aufgedeckt und enthüllt[5]).

---

[1]) De an. VII. 1, p. 203 (2): sensus non attingit ipsas substantias rerum huiusmodi, sed solas dispositiones earum sensibiles. Vgl. S. 34, Anm. 2.

[2]) De an. V. 3, p. 116 (2): Quae autem causa sit scientiae et qualiter scientiae veniant in animas nostras vel acquirantur ab eis, faciam te scire in sequentibus. Vgl. de an. VII. 1, p. 203 (1).

[3]) De an. VII. 4, p. 208 (1): Plato vero e contrario (posuit), videlicet creatam illam esse in perfectione et plenitudine scientiarum.

[4]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 119 (1): Secundum Platonem vero completi, verum quasi sepulti in terra corporis et obscurati nebulositate materiae.

[5]) De an. V. 9, p. 124 (1): nisi forte quis dicat, quod scientiae sive sapientiae sopitae et sepultae sunt in eis iuxta sententiam Platonis, postmodum autem procedente aetate deteguntur et revelantur studiis, exercitationibus et doctrinis.

Schon Aristoteles habe in seiner Metaphysik eine, wenn auch nicht ganz ausreichende, Widerlegung versucht; [1]) er habe, wie Macrobius erzähle, darauf aufmerksam gemacht, daß es dieser Ansicht zufolge kein eigentliches Erkennen und Lernen mehr gäbe, sondern nur eine Wiederinnerung.[2]) Wilhelm selbst bemerkt[3]) gegen Plato und die mittelalterlichen Platoniker, dass ihre Lehre im Widerspruche stehe mit dem richtig gefassten Verhältnis von Leib und Seele. Der Leib dürfe nicht als Grab der Seele angesehen werden und die von ihnen behauptete Behinderung der intellektiven Kraft nicht als eine Strafe für frühere, auf irgend einem Gestirn begangene Sündenschulden.[4]) Die Seele wisse weder von Schuld noch von Strafe. Das eigene Bewusstsein ferner bestätige uns, dass wir vor der Sinneserfahrung und vor allem Unterricht kein Wissen besitzen, dass dasselbe erst neu in uns erzeugt werden müsse. Trüge die Seele wirklich fertige Erkenntnisse in sich, so müsste ihr wenigstens eine Spur davon bewusst werden[5]), denn nichts erkennt sie klarer als sich selbst und was in ihr ist, ihre eigenen Zustände.

Es giebt also keine angeborenen, fertigen Erkenntnisse. Aristoteles behält Recht, wenn er behauptet, dass die Menschen zwar nach ihrem natürlichen Sein, ihren Wesensbestandteilen und deren Kräften, vollkommen geschaffen werden, dass sich aber die letzteren erst zu der ihnen eigenen Vollendung entwickeln

---

[1]) De virtut., Tom. I., c. 9, p. 119 (1): Licet autem opinatus sit Aristoteles Platonis sententiam destruxisse in libro metaphysicorum . . . ., multas tamen quaestiones et determinationes difficiles pro et contra se reliquit.

[2]) De vitiis et peccatis, Tom. I., c. 5, p. 271 (2): Unde, sicut narrat Macrobius, et Aristoteles animas nostras posse aliquid discere negavit; non enim, inquit, discunt, quae a natura habebant, sed magis reminiscuntur seu recordantur eorum. Wilhelm schöpft also, wie es scheint, seine Kenntnis der Einwände des Aristoteles nicht aus direkter Quelle.

[3]) De Univ. II, p. III. c. 19, p. 1051 f.

[4]) Eingehend beschäftigt sich Wilhelm mit der Präexistenzlehre, mit der Lehre von der Seelenwanderung und dem Aufenthalt der Seelen auf den Gestirnen De Un. I. p. II. c. 13—15. p. 701—707. De an. V. 9, p. 124 f.

[5]) Das letzte Argument findet sich bei Aristoteles, Analyt. post. II. 19, 99 b 20; Metaph. I. 9, 993 a 1. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II. b, S. 189.

müssen [1]). Seit dem Sündenfalle wenigstens tritt die Seele leer von allem Wissen ins Dasein, wie eine unbeschriebene Tafel, wie ein Spiegel, in dem noch kein Bild reflektiert worden ist [2]). Die Erkenntnisse müssen von der erkennenden Kraft völlig neu erzeugt werden.

Im bewussten Gegensatz zu den Platonikern des Mittelalters stellt sich der Scholastiker des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts auf die Seite des Aristoteles. Die Seele trägt das Wissen nicht schon in sich, sondern sie muss es erst erwerben.

Nun begreift sich auch die oben gestellte Frage nach der Art und Weise, wie die Seele in den Besitz des Wissens gelangen könne. Wie schon früher erwähnt, hat Wilhelm den Grundgedanken der aristotelischen Erkenntnislehre aufgenommen, dass jede Erkenntnis durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten zu stande komme [3]). Dieses allgemeine Gesetz findet Anwendung wie auf die sinnliche, so auch auf die geistige Erkenntnis. [4]) Das intellektuelle Erkennen ist somit bedingt durch ein Erkenntnisbild, und zwar nicht mehr durch ein sinnliches, sondern ein von diesem gänzlich verschiedenes, intellektuelles Erkenntnisbild [5]), dessen Subjekt kein materielles Organ, sondern die geistige Seele selbst ist. Zwei wesentlich verschie-

---

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 124 (1): Et quidem secundum Aristotelem creantur homines perfecti prima perfectione, quae est naturae, quod est dicere perfectione materiae et formae, hoc est anima et corpore, potentiis et viribus; perfectibiles sunt autem secunda perfectione. Wir haben hier die aristotelische Unterscheidung des bloßen Seins von der Thätigkeit dieses Seins, der ersten und zweiten Energie, des actus primus und secundus der Späteren.

[2]) De virtutibus, Tom. I. c. 5, p. 114 (1): Similitudo vero, qua utitur Aristoteles in rebus istis de tabula non scripta et de speculo, in quo nondum reluxit formae alicuius apparitio, intentionem eius satis exponunt . . . ., quam opinatus est (animam) creatam esse vacuam a scientiis . . . ., verumtamen receptibilem earum.

[3]) S. Seite 28.

[4]) De Un. II. p. II. c. 3, p. 1018 (1): Cum igitur cognitio actualis . . . . non sit in intellectu nostro nisi signum rei cognitae in effectu relucens in ipso intellectu nostro.

[5]) De an. VII. 6, p. 211 (1): necesse est apud intellectum intelligentem esse signa intelligibilia seu formas antedictas.

denen Vermögen entsprechen auch zwei wesentlich verschiedene Erkenntnismittel. Wilhelm will sich hiebei auf Aristoteles stützen, demzufolge ohne Phantasma eine geistige Erkenntnis unmöglich sei [1]. Es zeigt sich aber sofort, dass unser Scholastiker jene wichtige aristotelische Stelle gänzlich missversteht. Aristoteles bezeichnet nämlich damit die notwendige und unbedingte Abhängigkeit des Intellektes und des Denkens von der sinnlichen Erkenntnis, während Wilhelm den Satz aus dem Zusammenhange loslöst und *phantasma*, offenbar wegen des damit verbundenen *intelligere* (*νοεῖν*), als geistige Erkenntnisform nimmt [2], so dass er den Gedanken erhält, ein geistiges Erkennen werde nur durch ein intellektuelles Erkenntnismittel ermöglicht. In ganz frappanter Weise trifft hier zu, was wir eingangs bemerkten, dass Wilhelm nur allzusehr sich auf ein fragmentarisches Herausgreifen einzelner, häufig missverstandener, aristotelischer Sätze und Termini beschränke.

Soll also eine intellektive Erkenntnis der äusseren Dinge stattfinden, so muss ein geistiges Bild derselben in unserem Intellekte erzeugt werden. Soviel steht unserem Scholastiker fest. Wie, durch welche Ursachen kommt nun diese unerlässliche Vorbedingung, ein derartiges intelligibles Bild von den materiellen Einzeldingen, in dem Intellekt zustande? Diese Fragestellung stammt von Aristoteles, und schon er hatte die Schwierigkeit einer befriedigenden Antwort gefühlt. Er versuchte die Lösung, indem er die psychischen Erscheinungen des Erkennens nach Analogie der in der Außenwelt sich findenden Vorgänge des Werdens und Entstehens dachte. [3] Er nahm nämlich zur Er-

---

[1] De an. VII. 9, p. 215 (1): quod dixit Aristoteles in sermone suo, videlicet quod impossibile est intelligi sine phantasmate; oder, um die genaue Übersetzung der aristotelischen Stelle zu geben, De an. VII. 6, p. 211 (1): non est possibile animam intelligere sine phantasmate. Arist. de an. III. 7, 431 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.*

[2] De an. VII. 6, p. 211 (1): non est possibile animam intelligere sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili. Vgl. De Un. II. p. I c. 14, p. 821 (2).

[3] Arist. de an. III. 5, 430 a 10: *Ἐπεὶ δ᾽ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ*

klärung jener intelligiblen Formen in der Seele einen doppelten Intellekt an, einen *νοῦς*, der alles wird, und einen *νοῦς*, der alles wirkt. Dunkel waren schon diese Ausdrücke, aber die Schwierigkeit wurde noch erhöht durch die Prädikate, welche der Stagirite den beiden, die Erkenntnis bedingenden Faktoren gab. Die mannigfachsten und teilweise sehr abstruse Erklärungsversuche knüpften sich im Laufe der Jahrhunderte an jene Scheidung eines möglichen und eines wirkenden Verstandes, von den Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, angefangen bis in die jüngste Zeit herab, auf Trendelenburg, Zeller und Brentano. [1])

Wir zogen die Lehre des Aristoteles heran, um den Punkt aufzuweisen, in welchem die späteren Commentatoren, wie auch die arabischen Peripatetiker, und, von letzteren veranlaßt, ebenso Wilhelm auf dem Gebiete der Erkenntnislehre einsetzten. Sehen wir nun zu, wie unser Scholastiker das Problem der Entstehung der geistigen Erkenntnisformen zu lösen bestrebt ist.

Das zunächst liegende Agens, welches als Ursache jener intellektuellen Bilder angesehen werden könnte, scheint die äußere Sinnenwelt selbst zu sein. Allein die körperlichen Dinge erzeugen nur materielle Formen in den Sinnesorganen, auf die geistige Substanz der Seele vermögen sie nicht zu wirken [2]). Diese ist körperlichen Eindrücken gegenüber, wie wir schon bei der Sinneserkenntnis hervorgehoben haben, nicht leidensfähig. Aristoteles [3])

ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. In dem ersten Abschnitt giebt der Verfasser einen Überblick über die sämtlichen bedeutenderen im Laufe der Zeit hervorgetretenen Meinungen von dem *νοῦς ποιητικός*.

[2]) De an. V. 7, p. 122 (1): Quia igitur a rebus exterioribus sensibilibus non est possibile ipsam (scientiam) gigni vel fieri in anima humana, cum ultra formas nihil gignatur vel fiat in illa ab eisdem, necesse est ab alio agente illam fieri in eadem.

[3]) De Un. II. p. II. c. 74, p. 928 (1): et in hoc concordare videtur Aristoteles, ubi dicit quia intellectus non patitur a formis materialibus seu corporalibus quemadmodum sensus; intelligentes enim calidum non calefimus, et tamen sentientes calidum calefimus. Die bezügliche Stelle, welche Wilhelm im Auge hat, kann wohl keine andere sein, als De an. III. 4, 429 a 24—26,

und die hervorragendsten christlichen Lehrer [1]) stimmen darin überein, daß der Intellekt keine sinnliche Qualität in sich aufnehme, daß er beim Gedanken oder beim Begriff der Wärme nicht warm werde, wie das Sinnesorgan bei der Wahrnehmung des Warmen. Als ein Leiden im Sinne der Aufnahme einer physischen Einwirkung kann das intellektive Erkennen nicht betrachtet werden.

Einen anderen Weg nun hat nach Wilhelms Ansicht Plato [2]) eingeschlagen. Dieser nahm zur Erklärung der intellektuellen Erkenntnisformen eine von der sinnlichen verschiedene Welt allgemeiner, ewiger und unveränderlicher geistiger Substanzen an, welche nach Art der Sinnendinge auf die Seele einwirken und im Intellekte ihr Bild einprägen sollen. Ausdrücklich bemerkt Wilhelm, über die Motive [3]) der platonischen Ideen, der urbildlichen oder geistigen Welt [4]), besitze er keinen historischen Bericht, er sehe sich daher nur auf Vermutungen angewiesen. Seiner Meinung [5]) nach sei es aber die erwähnte Überlegung gewesen, welche Plato

---

wo Aristoteles, von der Geistigkeit des *νοῦς* handelnd, sagt: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρός ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ.* Vgl. S. 39, Anm. 1.

[1]) De Un. II. p. II., c. 65, p. 914 (2): sensus recipiendo calorem sive passionem ex calido calidus fit, quod dico quantum ad instrumentum tactus, intellectus vero intelligendo calorem non fit calidus nec intelligendo colorem coloratus, quare vel non recipit, ut dixi, quemadmodum sensus, vel omnino non recipit, quemadmodum quidam de sapientibus Christianorum dixit. Wilhelm drückt sich immer in der angegebenen Weise aus, ohne einen bestimmten Autor zu nennen. Einmal, De an. VII. 9, p. 215 (2), spricht er in der Mehrzahl „einige (gewisse) von den christlichen Lehrern". Unzweifelhaft ist damit, worauf wir bald noch kommen werden, die Lehre Augustins gemeint. Siehe unten S. 54 f.

[2]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2). Fast das ganze 14. Kapitel beschäftigt sich mit der platonischen Ideenlehre.

[3]) Ebd.: quae fuerunt rationes vel probationes Platonis, non pervenit ad me. Ponam igitur rationes, quas vel habuisse videtur vel habere potuisset.

[4]) Ebd.: positio Platonis de formis sive de mundo specierum, qui et mundus archetypus et mundus principalium formarum et mundus specierum et mundus intelligibilis sive intelligibilium dicitur.

[5]) Daran dachte Wilhelm offenbar nicht, wie sich Platos Theorie von anerschaffenen Ideen (siehe S. 40) mit der ihm hier zugeschriebenen Entstehung der intellektuellen Formen zusammenreimen lasse.

zur Aufstellung seiner Ideenwelt geführt hätte. Unser Scholastiker ist aber weit entfernt, die platonische Lehre für richtig zu halten; denn die Universalien als solche besitzen keine objektive Existenz und infolge dessen auch kein Wirken [1]), wie beides die platonische Hypothese voraussetze. [2]) Ebenso habe auch Aristoteles die Annahme Platos nicht gebilligt und hierdurch veranlaßt [3]) eine andere Theorie über die Entstehung der Erkenntnisbilder aufgestellt.

Die letzteren haben nach der Lehre des Stagiriten ihre Ursache in einem von der Seele getrennten, rein immateriellen Wesen, der thätigen Intelligenz, welche die Schöpferin der menschlichen Seelen ist und in der Stufenreihe der Intelligenzen die zehnte oder unterste Stelle einnimmt. Diese „intelligentia agens" gilt als die Trägerin der Ideen, der intelligiblen Formen, welche sämtlich in ihr präexistieren. Wie eine geistige Sonne strahlt sie dieselben hinein, läßt sie dieselben hineinfließen in den materiellen Intellekt. [4]) Wilhelm teilt hier fälschlich die Lehren des Avicenna[5]) und des „Liber de causis" [6]) dem Aristoteles zu, bringt aber damit jene Stelle des ächten Aristoteles in Verbindung, an der dieser den wirkenden νοῦς mit dem Lichte vergleicht. [7])

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (1): universalia autem vel agere vel pati non videtur esse possibile.

[2]) Auf diese hier berührten Erörterungen, welche im Sinne Platos gehalten sind und keineswegs die Ansicht Wilhelms wiedergeben sollen, stützt sich Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, Tom. I, p. 444, 448, wenn er unseren Scholastiker zu einem extremen Realisten stempelt. Auch Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 226 beurteilt Wilhelm nach dem Inhalte jenes Kapitels und sieht in ihm einen strengen Platoniker und Vertreter der Ideenlehre.

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): Causa autem, quae coëgit ipsum (Aristotelem) hanc intelligentiam ponere, fuit positio Platonis de formis sive de mundo specierum. Vgl. De Un. II. p. III. c. 20, p. 1053 (2).

[4]) De an. VII. 5, p. 210 (1); 6, p. 211 (2).

[5]) Brentano, a. a. O. S. 8—14.

[6]) Wo Wilhelm die Erkenntnisweise der „intelligentia agens" bespricht, bezieht er sich auf den Satz des „Liber de causis": omnis intelligentia plena est formis; De an. VII. 6, p. 211 (2). Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 173, § 9.

[7]) Vgl. S. 43, Anm. 3.

Von der für aristotelisch gehaltenen Intelligenz behauptet er nämlich auch, daß sie die in dem materiellen Intellekt nur der Möglichkeit nach enthaltenen intelligiblen Formen durch ihre Thätigkeit verwirkliche, wie das Licht die bloß potenziell vorhandenen Farben in die Wirklichkeit überführe.[1]) Wilhelm erkennt ganz gut den Unterschied beider Ansichten, ihre Unvereinbarkeit, und will daher in der Lehre des Aristoteles[2]) einen Widerspruch finden. Auffallend ist aber, daß dieser Zwiespalt ihm nicht klarer wurde und ihn zur richtigen Kenntnis des Sachverhaltes führte. Er bemerkt ferner, daß Aristoteles nur für die übersinnlichen Wahrheiten eine Intelligenz angenommen habe, die Kenntnis der körperlichen Dinge aber durch Abstraktion aus den Sinnen herleite,[3]) während er ein andermal wieder schreibt, weder in den zweiten Analytiken noch in der Physik werde die Erfassung der Prinzipien von einer Intelligenz abhängig gemacht.[4]) So macht sich der Mangel an Kritik und einer genaueren Kenntnis der einzelnen Autoren bei Wilhelm sehr fühlbar, und über die damit notwendig verbundene Unklarheit vermochte unser Scholastiker nicht hinauszukommen. Was sodann die Gründe anlangt, welche gegen die thätige Intelligenz ins Feld geführt werden, so übergehen wir dieselben,[5]) da sie so ziemlich ohne Interesse sind, zum Teil aber mit Argumenten zusammenfallen, welche gegen eine andere Meinung vorgebracht werden, die wir nun besprechen wollen.

Bei den Zeitgenossen Wilhelms scheint eine Theorie vielfache Vertretung gefunden zu haben, die, ganz abweichend von den phantastischen Spekulationen der Araber, sich mehr an den aristotelischen Text anzuschließen suchte und bereits in jene Bahnen einlenkte, welche die Scholastiker der Blütezeit betraten. Während Alexander Aphrodisiensis, Avicenna und Averroës ein von der Seele verschiedenes, immaterielles Prinzip,

[1]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (1, 2).

[2]) De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2).

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2). De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2).

[4]) De an. VII. 5, p. 210 (1).

[5]) Werner, Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern, S. 30 f. hat einige derselben herausgehoben; vgl. De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 f.; II. p. II. c. 3, p. 1018 (2).

oder, wie der letztere, zwei unter einander und von der Seele getrennte geistige Substanzen[1]) annahmen, glaubten diese christlichen Peripatetiker die menschliche Erkenntnisthätigkeit aus der Seele allein, ohne Zuhilfenahme einer äußeren Intelligenz, erklären zu müssen. Sie unterschieden daher in der Seele selbst als deren Teile oder Kräfte einen zweifachen Intellekt, einen „intellectus materialis“ und einen „intellectus agens“. Das Erkennen[2]) vollzieht sich in einer Thätigkeit und in einem Leiden. Dementsprechend muß es einen materiellen[3]) Intellekt geben, welcher die geistigen Erkenntnisformen in sich aufnimmt, und einen thätigen Intellekt,[4]) welcher dieselben bewirkt oder hervorruft d. h. aus dem materiellen Intellekt, in welchem sie bereits der Möglichkeit nach vorhanden sind, in die Wirklichkeit überführt. Beide Intellekte verhalten sich zu einander, wie die Farben und das Sonnenlicht, welches die ersteren aus ihrem Potenzzustand in die Wirklichkeit herausführt, zu wirklich sichtbaren Farben macht.[5]) Lediglich wegen dieser Ähnlichkeit mit der Materie, welche ja alle Formen, für welche sie empfänglich ist, der Möglichkeit nach in sich trägt, hat der materielle Intellekt seinen Namen,[6]) im übrigen aber ist er ebensogut ein Teil der geistigen Seele wie der intellectus agens.

Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, welcher christlicherseits unternommen wurde, um den Erkenntnisprozeß

---

[1]) Brentano, a. a. O. S. 14—23.

[2]) De an. VII. 3, p. 205 (1): operationem posuerunt intellectus, quae est intelligentia, duobus perfici, actione scilicet et passione seu receptione.

[3]) Ebd : Et propter hoc posuerunt intellectum materialem tamquam receptivum seu receptibilem passíonum, quae sunt signa intellectus, per quae intellectus apprehendit intelligibilia.

[4]) Ebd.: Posuerunt etiam huiusmodi passiones seu receptiones intellectui agenti, cuius operatio est educere signa antedicta, quae potentialiter sunt in intellectu materiali, in actum seu effectum essendi, et propter hoc vocaverunt ipsum intellectum agentem.

[5]) Ebd.: quemadmodum lux irradiatione sua educit colores de potentia in actum essendi, sic intellectus agens formas intelligibiles, quae potentia erant in intellectu materiali.

[6]) Ebd. p. 205 (2): Alium vero propter similitudinem quandam, quam ipsum habere ad materiam opinati sunt, materialem dixerunt.

im direkten Anschluß an die aristotelische Stelle[1]) zu erklären, von welcher alle derartigen Spekulationen ausgegangen waren. Wie bei Aristoteles, werden die beiden Intellekte in die Seele verlegt; die weiteren Ausführungen freilich unterscheiden sich noch bedeutend von denen des Stagiriten, wie ebenso von jenen des Thomas von Aquin. Der thätige Intellekt wirkt unmittelbar auf den materiellen, der sensitive Faktor dagegen, die Phantasmen, werden, wenigstens nach dem Referate Wilhelms, gar nicht berücksichtigt. Doch scheint es die Ansicht dieser Philosophen gewesen zu sein, daß der thätige Intellekt nicht selbst ein erkennendes, sondern ein die Erkenntnis nur bewirkendes Prinzip sei, welches bei gegebenen Phantasmen im materiellen Intellekt durch seine Thätigkeit die intelligiblen Bilder hervorruft.

Wilhelm macht nun auch gegen diese Ansicht die schwersten Bedenken geltend. Er will die Vertreter[2]) derselben, wiewohl sie ihm selbst in der Kenntnis des Aristoteles entschieden überlegen waren, aus leicht begreiflichen Gründen nicht als Peripatetiker anerkennen; habe ja Aristoteles den „intellectus agens“ als eine von der Seele getrennte Substanz angesehen.[3]) Er tadelt ferner die kritiklose Annahme dieser Aufstellungen von Seiten vieler[4]) und fordert vor allem Rechenschaft darüber, ob ein materieller und thätiger Verstand sich auch aus dem Wesen der Seele erweisen lasse und mit der Würde des intellektiven Vermögens und dem Begriff eines thätigen Intellektes verträglich sei.

Die Träumerei[5]) eines zweifachen Intellektes in der Seele stehe offenbar mit der Einfachheit des Seelenwesens im Wider-

---

[1]) Arist. de an. III 5, 430 a 10—17; vgl. oben S. 43, Anm. 3.

[2]) De an. VII. 3, p. 205 (1): Dicam igitur imprimis, quod fuerunt philosophi et alii post eos, sequaces Aristotelis, ut eis videtur.

[3]) De an. VII. 5, p. 216 (1): Nec Aristoteles, quem sequi se credunt in errore isto, hoc umquam posuit vel cogitavit, verum intelligentiam agentem separatam et spoliatam posuit. Vgl. S. 46, 47.

[4]) De an. VII. 3, p. 205 (2): Et quoniam multi deglutiunt positiones istas absque ulla investigatione discursionis et perscrutationis recipientes illas.

[5]) De an. VII. 4, p. 207 (2): Amplius, unde somnium istud, videlicet ut vis intellectiva duplex sit sive duas partes habeat. . . .

spruch. In der Seele giebt es keine real unterschiedenen Kräfte, keine realen Teile. [1]) Ferner liege hierin eine Unvollkommenheit des intellektuellen Erkennens gegenüber dem sinnlichen. Die Sinneserkenntnis komme zustande ohne einen „sensus agens“, lediglich durch das sinnliche Vermögen und die äußeren Objekte. [2]) Infolge dessen können auch bei der intellektiven Erkenntnis wegen der allseitigen Analogie [3]) zwischen dem materiellen Intellekt und dem Sinne nicht mehr als zwei Faktoren notwendig sein, nämlich der materielle Intellekt und die intelligiblen Objekte. [4]) Die Einführung eines „intellectus agens“ sei ungerechtfertigt und bedeute die Herabwürdigung der intellektiven Kraft. Ein weiteres Argument entnimmt Wilhelm dem Begriff eines thätigen Verstandes. Nehme man nämlich den Ausdruck „intellectus agens“ im eigentlichen Sinne, [5]) so könne darunter nur ein aktuell erkennendes Prinzip verstanden werden, welches seine Erkenntnis in einem ewigen, unaufhörlichen Akt aus sich selbst schöpft. [6]) Damit sei aber der Standpunkt Platos unvermeidlich, einerlei, ob man den thätigen Intellekt mit der Seele identifiziert oder als eine Kraft derselben ansieht oder als

---

[1]) De an. VII. 3, p. 205 (2): Quod si intelligant istos duos intellectus partes quasdam animae humanae esse, non oportet, ut repetam tibi ea, quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem. Vgl. S. 16.

[2]) De an. VII. 4, p. 207 (2).

[3]) Gemeint ist die Stelle, Arist. de an. III 4, 429 a 16: *καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτως τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά*, welche bei Wilhelm De an. VII. 4, p. 207 (2) folgendenden Wortlaut hat: Sensus enim ad modum intellectus materialis est potentia habens formas sensibiles . . . . quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines.

[4]) Es darf aber hiebei nicht an eine Einwirkung nach Art der Sinnendinge gedacht werden; vgl. S. 45.

[5]) De an. VII. 3, p. 206 (1): Amplius cum sit verae rationis et veri nominis intellectus agens, non erit recipiens aliunde.

[6]) Ebd.: Intellectus huiusmodi cum sit intelligens per semetipsum solum, esset intelligens omnia intelligibilia, et hoc intelligere continuo, sempiterno.

angeborenen Habitus auffaßt.[1]) In keinem Falle kann mehr von einer Erwerbung des Wissens die Rede sein. Ferner erscheint es bei dieser Voraussetzung unbegreiflich, weshalb wir beim Lernen soviel Mühe aufwenden müssen.[2]) Auch die Thatsachen der Unterbrechung[3]) in unserem Erkenntnisleben sowie des diskursiven Denkens[4]) bleiben unerklärt. In einem einzigen und ununterbrochenem Akte müßte uns unser gesamter Erkenntnisinhalt vermittelt sein.[5]) Steht so die Annahme eines „intellectus agens" mit aller Erfahrung im schroffsten Widerspruch, so wäre es überflüssig und eine reine Fiktion,[6]) die Kenntnis der Prinzipien und des daraus abgeleiteten Wissens einem thätigen Intellekt zuzuschreiben.[7]) Die obersten Wahrheiten entwickeln sich von selbst in dem materiellen Intellekt,[8]) und mit ihnen sind auch ihre unmittelbaren Folgerungen gegeben, sodaß auch zur Erklärung des systematischen Wissens ein thätiger Intellekt nicht gefordert werden kann. Niemand, der sich eine Wissenschaft aneignen will, bekümmert sich um denselben, und die ganze Unterrichtsmethode spricht dagegen, indem hierbei lediglich auf die Kenntnis der Prinzipien und die logische Schulung gesehen wird.[9])

Wir haben hier die hauptsächlichsten Gründe herausgehoben, welche Wilhelm gegen den „intellectus agens" vorzubringen

---

[1]) Ebd. p. 206 (2): et hoc sive intellectus agens sit pars animae humanae sive ipsa anima humana sive habitus aliquis, ut praeaudivisti. Unter habitus wird der Zustand fertiger Erkenntnis verstanden.

[2]) De an. VII. 4, p. 208 (2).

[3]) De an. VII. 4, p. 208 (1).

[4]) Ebd. p. 208 (2).

[5]) De an. VII. 4, p. 208 (2): et semper una irradiatione omnes illas simul intelligi (necesse est), intelligi inquam actu, cum formae illae actu simul sint in intellectu materiali.

[6]) De an. VII. 4, p. 209 (2): figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis.

[7]) De an. VII. 4, p. 209 (2).

[8]) Über die unmittelbare Erkenntnis der Prinzipien siehe weiter unten.

[9]) De an. VII. 5, p. 210 (1, 2): Amplius non alia de causa quaeruntur principia et causae et elementa, nisi quia arbitrantur homines se scire posse per hoc solum res, quarum scientiam inquirunt, intellectum vero agentem nec requirunt nec curant, sed nec etiam cogitant. Vgl. De an. VII. 4, p. 209 (2).

weiß. Mit Ausnahme der zwei ersten setzen sie sämtlich voraus, daß der thätige Verstand als ein aktuell erkennendes Prinzip gefaßt wird, wobei es unserem Scholastiker gleichgültig erscheint, ob dasselbe von der Seele getrennt oder als eine Kraft derselben angesehen wird. Speziell die letzten Bemerkungen haben die Lehre Avicennas im Auge, daß die ersten Prinzipien ohne jede äußere Veranlassung und Vorbereitung von der thätigen Intelligenz eingegossen werden.[1]) Wir werden später sehen, wie Wilhelm trotz seiner Polemik im Grunde doch die gleiche Ansicht vertritt, nur daß er die Mitteilung der obersten Sätze nicht mehr einem geschöpflichen Wesen, sondern unmittelbar der Gottheit zuschreibt.

Wenn aber dem intellectus agens keine eigene Erkenntnis zugeschrieben wird, wie es höchst wahrscheinlich von Seite der angegriffenen christlichen Peripatetiker der Fall war, was läßt sich dann noch gegen denselben einwenden? Hier macht nun Wilhelm den Schluß, daß in diesem Falle nur ein einziges erkennendes Vermögen in der Seele anerkannt werden müsse, nämlich der „intellectus materialis".[2]) Da ferner das Erkennen von dem Wesen der Seele unabtrennbar ist, so folgt, daß der materielle Intellekt der Seele wesentlich angehört. Diese besitzt lediglich den „intellectus materialis" und sie schließt ihrem Wesen nach, wie jeden anderen, den thätigen Intellekt aus.[3])

So kommt der Scholastiker am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zu dem nämlichen Resultat, welches etwa hundert Jahre später die Begründer der Nominalistenschule, Wilhelm Durandus[4]) und Wilhelm von Okkam[5]), der thomistischen Erkenntnislehre entgegensetzten. Die Motive allerdings waren

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 44.

[2]) De an. VII. 3, p. 206 (2): Quod si dixerit ipsum intellectum agentem non esse intelligentem per semetipsum sive in se, tunc necesse habet dicere nihil intelligere vel esse intelligens in anima humana nisi intellectum materialem.

[3]) De an. VII. 3, p. 206 (2): Manifestum igitur est ipsi (animae), quod essentia sua non est nisi intellectus materialis, et propter hoc intellectus agens sive formalis nec ipsa essentia eius est nec de ipsa.

[4]) Stöckl, a. a. O. S. 978.

[5]) Stöckl, a. a. O. S. 993.

auf beiden Seiten sehr verschieden. Zur Zeit als die Scholastik bereits den Höhepunkt ihrer Blüte überschritten hatte, ließen die genannten Philosophen infolge ihrer Polemik gegen die intelligiblen Spezies jene Unterscheidung fallen, während Wilhelm mit vollster Überzeugung an den geistigen Erkenntnisformen festhielt und in ihrer Erklärung das Hauptproblem des Erkennens sieht. Was ihn zur Läugnung eines thätigen Verstandes veranlaßte, das waren zum Teil die falschen, aller Erfahrung zuwiderlaufenden Aufstellungen der Araber und vornehmlich seine Ansicht von der völligen Einfachheit des Seelenwesens.

Fragen wir nun weiter, wie unser Scholastiker das einzige bei der intellektiven Erkenntnis in Betracht kommende seelische Vermögen, welches er materiellen Intellekt nennt, des Näheren bestimmt. Der „intellectus materialis“ Wilhelms ist nicht, wie der materielle Intellekt (νοῦς ὑλικός) des Alexander Aphrodisiensis[1]), die aus der günstigen Mischung der körperlichen Elemente[2]) im Menschen resultierende Aufnahmsfähigkeit für die intelligiblen Formen, sodaß er nichts weiter als eine physische Eigenschaft wäre, die vom Körper unabtrennbar mit demselben zu Grunde geht.[3]) Nach dieser Voraussetzung müßten die Akte des Erkennens und Wissens rein körperlicher Natur sein. Unteilbare Thätigkeiten aber, wie die genannten Vorgänge, können unmöglich einem teilbaren Subjekt, wie der Körper ist, angehören.[4]) Der materielle Intellekt setzt ein geistiges, vom Leibe wesentlich verschiedenes Prinzip voraus.

---

[1]) De an. V. 5, p. 119 (1): Porro quantum apparere potest ex sermone huiusmodi, intellectus, quem ponunt in homine erronei isti, non videtur esse nisi aptitudo recipiendi formas intelligibiles, et hanc vocant intelligentiam materialem.

[2]) Ebd.: sic in corpore humano ex contemperantia saepe nominata in praecedentibus est idonëitas recipiendi formas intelligibiles.

[3]) Ebd.

[4]) De an. V. 5, p. 119 (1): Iam autem feci te scire in praecedentibus, quoniam intelligere non est dispositio, quae possit esse in corpore, cum intelligere impartibile sit, corpus autem partibile etiam in infinitum, sicut iam declarant Aristoteles in auditu suo et multi alii. Ebenso wie Wilhelm haben auch Spätere, besonders Albertus Magnus, den materiellen Intellekt Alexanders energisch bekämpft; vgl. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur

Der immateriellen Seelensubstanz angehörend, darf er jedoch nicht, wie Avicenna gethan, als ein bloß passives Vermögen derselben betrachtet werden, welches keine andere Aufgabe hätte, als die von der intelligentia agens stammenden, fertigen Erkenntnisformen in sich aufzunehmen, [1]) ohne bei deren Zustandekommen in irgend einer Weise mitzuwirken. Die von Aristoteles und den Peripatetikern gebrauchten Bilder einer unbeschriebenen Tafel, eines leeren Papier- oder Pergamentstückes sind sämtlich unzutreffend. [2]) Die menschliche Seele verhält sich beim Erkenntnisakt nicht rein aufnehmend, im Gegenteil, sie ist als thätige Substanz Prinzip des Erkennens und erzeugt selbst aus eigener Kraft in sich die Erkenntnisformen. [3])

Wir finden hier Wilhelm in einem Punkt angelangt, wo er nicht nur in direkten Gegensatz zu den Arabern tritt, indem er die Erkenntnis als ein Produkt der Seele auffaßt, sondern wo er auch auf den von ihm bekämpften thätigen Intellekt, jetzt allerdings in einem ganz anderen Sinne, wieder zurückzugreifen scheint. Es war das Moment der Thätigkeit von Seite des erkennenden Subjektes, welches er zur Erklärung des Erkennens für unentbehrlich hält, ein Gedanke, der ja auch dem intellectus agens, insoweit derselbe als ein seelisches Vermögen verstanden wird, zu Grunde liegt. Wilhelm ging nun hierbei nicht von Aristoteles, sondern von dem Satze Augustins [4]) aus, welcher

---

Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881, S. 44 ff.

[1]) De an. V. 7, p. 122 (1): Quod si dixerit illam (scientiam) fieri ab intelligentia agente, quae est illuminatrix, ut ponunt, animarum nostrarum . . . ., tunc necesse habent concedere illam esse passionem, quae imprimitur ab intelligentia huiusmodi.

[2]) De an. VII. 9, p. 216 (2): nihil amplius ad inscriptionem suam potens nisi quod charta vel pergamena aut tabula rasa. Vgl. Arist. de an. III 4, 430 a, 1—2.

[3]) De an. V. 8, p. 124 (1): declaratum est tibi per omnia haec, animam rationalem sive humanam esse substantiam activam et agentem in semetipsam, similiter generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa. Vgl. De an. V. 6, p. 121 (2): Similiter non est recipiens tantum . . . ., sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa.

[4]) De gen. ad. litt. XII. c. 16, n. 35: eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. Vgl. S. 45, Anm. 1.

sich auf das Mittelalter fortgeerbt hatte und auch in dem die psychologischen Resultate von Augustin bis ins zwölfte Jahrhundert herab zusammenfassenden Buche „De spiritu et anima“ vertreten wird,[1]) daß nämlich der Intellekt, angeregt von den Sinnen, in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit die geistigen Formen bilde.[2]) Doch vermag sich der mittelalterliche Scholastiker nicht unbedingt der Meinung des christlichen Lehrers anzuschließen. Sie erschien ihm nicht frei von mannigfachen Bedenken. Wie sollte es nämlich möglich sein, daß eine absolut einfache Kraft, wie der Intellekt, sich zugleich thätig und leidend verhalte, die geistigen Formen zugleich erzeuge und aufnehme?[3]) Entweder verwickele man sich in einen Widerspruch, da dasselbe Prinzip nicht zugleich wirken und leiden kann,[4]) oder man sehe sich zu der als falsch erwiesenen Aufstellung eines thätigen Intellektes genötigt, welcher die intelligiblen Bilder angeboren in sich trage und in den materiellen Intellekt hineinstrahle.[5])

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen und die Einfachheit des Intellektes zu wahren, versucht Wilhelm, eine Modifikation des augustinischen Gedankens vorzunehmen. Augustin nämlich hatte es unbestimmt gelassen, wie die Thätigkeit des Intel-

---

[1]) De spiritu et anima, c. 24 (Migne, Patrol. Ser. lat. Tom 40, p. 798): Non enim corpora visa illas imagines in spiritu faciunt, ... sed ipse spiritus in se ipso celeritate mirabili. Wie ersichtlich, ist der Satz wörtlich aus Augustin entnommen. Über die Sammelschrift De spiritu et anima, deren Charakter und Verfasser, vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 41 f.

[2]) De Un. II. p. II. c. 65, p. 914 (2): Et fuit sermo eius, quia intellectus excitatus per sensum mira agilitate format sibi in se ipso formas intelligibiles. Vgl. De an. VII 9, p. 215 (2), 216 (1).

[3]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2): Qualiter enim in semetipso rerum intelligibilium species formare possit ipsemet, quis declarare sufficiat?

[4]) Ebd.: cum tam impartibile agere in semetipsum non videatur esse possibile. Neque enim aliquid circa idem agens et patiens posse esse videtur . . .

[5]) De an. VII. 9, p. 215 (2): Qualiter autem aget vel dabit, quod non est apud animam sive quod non habet? Si autem habet, redimus et ego et tu ad errorem de intellectu agente vel ad errorem Platonis de perfectione animae humanae in ipsa creatione sua.

lektes bei der Bildung der geistigen Formen zu denken sei. Wilhelm will nun die Art derselben genauer bestimmen, indem er den aristotelischen Begriff der „Möglichkeit“ damit in Verbindung bringt. Der Intellekt trägt der Potenz nach die intelligiblen Formen in sich,[1] das heißt im Sinne Wilhelms, er besitzt die Kraft und Fähigkeit, aus sich heraus, an seiner eigenen Substanz[2] die entsprechenden Formen zu erzeugen und sich selbst durch eigene Thätigkeit mit den Dingen zu verähnlichen.[3] Wilhelm verweist zur Veranschaulichung auf den Gestaltungs- und Entwickelungsprozeß beim Samenkorn und beim Ei, sowie, freilich etwas trivial, auf die bekannten Eigenschaften des Chamäleon und des Affen.[4] Der Erkenntnisvorgang stellt sich also dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken[5] des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Dingen, und in diesem Sinne als ein Übergang aus der Potenz in den Akt.

Auf solche Weise schien das Bedenken gehoben, welches der Theorie Augustins nach Wilhelms Ansicht noch anhaftete. Der Widerspruch, daß die einfache intellektive Kraft oder die mit ihr identische Seele sich zugleich thätig und leidend verhalten solle, war durch die Vorstellung einer Selbstverähnlichung beseitigt. Die beiden Momente des Leidens und der Thätigkeit, welche die aristotelische Philosophie und im Anschluß an sie die Meister der Scholastik in die Erkenntnislehre einführten, suchte Wilhelm mit der Einfachheit des Seelenwesens zu vereinbaren und sie mit Rücksicht darauf umzugestalten. Dadurch, daß die Seele aus sich und an sich die Erkenntnisbilder erzeugt und eben damit im gleichen Akte aufnimmt, glaubte er es be-

---

[1] De an. VII. 4, p. 207 (2): quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines.

[2] De an. V. 8, p. 124 (1): similiter (animam humanam) generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam necnon et generantem formas intelligibiles in semetipsa. Vgl. S. 54, Anm. 3.

[3] De an. VII. 9, p. 215 (2): sic virtus intellectiva nata est rebus sic applicata se assimilare similitudinesque vel signa earum assumere.

[4] Ebd.

[5] De trinitate, c. 15, p. 21 (1): intellectus noster id est vis intellectiva vis est generativa et velut matrix quaedam scientiae vel sapientiae.

greiflich machen zu können, daß dasselbe Prinzip Ort und Ursache der intelligiblen Formen sei. [1]) Was also der Scholastiker des anfangenden 13. Jahrhunderts mit dem Namen „intellectus materialis“ benannte, das war die geistige Substanz der Seele selbst, insofern sie die Fähigkeit besitzt, die äußeren Dinge auf deren Veranlassung, wie wir gleich ausführen werden, geistig in sich nachzubilden und so ihre Formen aufzunehmen. [2]) So kommen bei dieser Fassung des materiellen Intellektes in eigentümlicher Weise der aristotelische Gedanke der Möglichkeit und der augustinische der Thätigkeit zur Geltung.

Man ist versucht, eine Analogie dieser Lehre des mittelalterlichen Denkers in der neueren Philosophie, bei Leibniz, zu finden. Trotz aller Verschiedenheit läßt sich eine gewisse Ähnlichkeit beider in der Auffassung des Erkennens nicht ableugnen. Nach Wilhelm, wie nach Leibniz, trägt die absolut einfache Seele die Erkenntnisbilder der Anlage nach, oder, wie bei letzterem, unbewußt in sich; sie besitzt die Fähigkeit, das Streben, dieselben zu verwirklichen durch eine von innen heraus sich vollziehende Entwickelung. In der weiteren Frage allerdings, ob das Erkennen völlig ein bloß durch das Subjekt bedingter Prozeß sei und nicht einmal eine äußere Veranlassung fordere, zeigen die Ansichten der beiden Männer wieder tiefgreifende Unterschiede. Leibniz hält jedes Wirken der Dinge auf einander für unmöglich, während Wilhelm zwar eine Wirksamkeit im Sinne der Übertragung physischer Qualitäten von Seite des Körperlichen auf das Geistige leugnet, aber das Erstere doch als eine veranlassende Ursache für die Bethätigung des Geistes gelten lassen will. Auf diese Weise gewinnt dann der Scholastiker den Zusammenhang des Denkens mit der Sinneserkenntnis.

Wie wir wissen, kommt beim Erkenntnisakt nur ein ein-

---

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 1, p. 108 (1): Ipsa enim vis intellectiva sive apprehensiva nobilis non solum subiectum est et locus scientiarum, sed et fons redundans ac generativus. Vgl. die aristotelische Stelle, Arist. de an. III 4, 429 a 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

[2]) De trinitate, c. 26, p. 34 (1): fontalis aut gravidus et facundus intellectus est tantum fontalis, antequam pariat intellectum, quem velut in utero gestat, et hic est intellectus, qui debuit vocari materialis.

ziger geistiger Faktor in Frage, nämlich der materielle Intellekt. Dieser hat sich als ein seelisches Vermögen erwiesen, welches aus sich selbst die Erkenntnisformen schafft. Jedes bloße Vermögen aber bedarf, um in die entsprechende Thätigkeit übergehen zu können, einer Veranlassung, eines Anstoßes. So auch die intellektive Potenz.[1]) Welches sind nun die Ursachen, die den Intellekt zu der ihm eigentümlichen Thätigkeit bewegen? Wilhelm antwortet mit Augustin, die Sinne[2]), und genauer die Phantasie- und Gedächtnisvorstellungen[3]) Die leiseste derartige Anregung genügt, um die Thätigkeit der intellektiven Kraft auszulösen und dieselbe zu veranlassen, die Gegenstände, deren Sinnenbilder ihr vorschweben, geistig in sich nachzubilden.[4]) So hängt die intellektuelle Erkenntnis allerdings von den Sinnenbildern ab, aber diese verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den intellektiven Erkenntnisprozeß beschränkt sich darauf, zur Bethätigung des Intellektes den Anstoß zu geben. Das reicht hin, um das entsprechende intelligible Bild in dem Spiegel des Intellektes zur Erscheinung zu bringen.[5])

Es liegt auf der Hand, daß diese Anschauung unseres Scholastikers von der aristotelischen in dem bezüglichen Punkte wesentlich abweicht. Dies hängt zusammen mit der eigentüm-

---

[1]) De an. VII. 8, p. 214 (1): virtus intellectiva ex eo quod est virtus intellectiva, potentia est intelligendi tantum non potens per semetipsam exire in actum intelligendi, sed indiget, ut saepe audivisti, eductore et adiutore alio.

[2]) De trinitate, c. 26, p. 34 (1): formae sensibiles agunt prius in animam per organa sensuum, ut formetur in ea intellectus in effectu. Vgl. De trin. c. 15, p. 21 (1). De Un. II. p. II. c. 74, p. 927 (2): sensit hoc idem de vi intellectiva nostra unus ex nobilioribus sapientibus Christianorum dicens in sermone suo, quia passionibus sensuum quasi pulsatur seu excitatur intellectus . . .

[3]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): imaginatio huiusmodi et memoria sunt virtuti intellectivae quasi libri, in quibus legit res sensibiles.

[4]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2): intellectus mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus exilissimeque excitatus ab illis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi ipsi in semetipso format.

[5]) De an. VII. 8, p. 214 (2).

lichen Fassung des erkennenden Vermögens. Wenn dasselbe allein, aus sich heraus, die Erkenntnisformen erzeugen soll, dann kann den Sinnenbildern kein anderer Einfluß mehr zukommen, als Wilhelm denselben wirklich zuteilt. Von diesem Standpunkt aus konnte ihm unmöglich die Lehre des Aristoteles klar werden, daß das Intelligible in den Phantasmen auf den Intellekt wirke und ihn so denkend mache; [1]) denn das geistige Bild, durch welches wir zum Erkennen gelangen, wird nach seiner eben dargelegten Ansicht nicht aus der Sinnesvorstellung, sondern aus dem Intellekt heraus erzeugt. Eine Abstraktion aus den Phantasmen im Sinne des Aristoteles läßt sich nach seinen Voraussetzungen gar nicht denken. So erklärt es sich, daß Wilhelm bei seiner mangelhaften Kenntnis des griechischen Philosophen die Lehren desselben im Sinne Augustins auszudeuten sucht. Die tiefgreifenden Unterschiede beider sind ihm noch völlig entgangen. An den aristotelischen Gedanken von der Leidenslosigkeit des Intellektes (νοῦς ἀπαθής) anknüpfend und sich auf denselben stützend, behauptet er, auch Aristoteles habe die Wirksamkeit der Sinnenbilder auf den Intellekt beim Zustandekommen der Erkenntnis als eine Anregung bezeichnet. [2]) Dieser veranlassende Einfluß der Sinne sei ein Leiden anderer Art, als es bei den Naturdingen stattfinde. [3]) Im Akte des geistigen Erkennens gehe nicht eine physische Qualität von den Dingen auf den Intellekt über. Wir würden zwar warm bei der Wahrnehmung des Warmen, aber nicht beim begrifflichen Denken der Wärme. [4]) Es besitzt also das geistige Bild in uns keine wahre Ähnlichkeit mit der äußeren physischen Wärme. [5]) Zur Möglichkeit der Erkenntnis werde diese auch

---

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, S. 146.

[2]) De Un. II. p. II. c. 75, p. 928 (2): neque Aristoteles intellectum voluit esse passibilem a formis materialibus, licet per eas excitetur, passionibus, quas imprimunt in organa sensum.

[3]) Ebd.: et est longe alter modus agendi et patiendi, et huiusmodi excitationes, actiones aut passiones dicendae sunt alio modo, quam audiveris in naturalibus de actionibus et passionibus corporum invicem naturaliter agentium.

[4]) Vgl. S. 45, Anm. 1. De an. VII. 9, p. 216 (1).

[5]) De an. VII. 9, p. 216 (1): signum caloris, quod in virtute intellectiva est, procul dubio non est similitudo caloris vere ac proprie.

nicht gefordert. Man denke nur an die Namen,[1]) Ziffern, Buchstaben, welche trotz der Unähnlichkeit mit dem durch sie Bezeichneten eine Erkenntnis gestatten. Der Grund, warum bei der Einwirkung der Sinnenbilder auf den Intellekt keine Verähnlichung, kein Leiden im gewöhnlichen Sinne, wie zwischen zwei körperlichen Dingen, stattfindet, liegt teils in der weiten Entfernung der sinnlichen Gegenstände von dem Intellekt, teils in der geistigen Beschaffenheit der Seele, welche jede materielle Einwirkung ausschließt.[2])

In derartigen höchst mangelhaften und der historischen Gründlichkeit entbehrenden Erörterungen setzt sich der Scholastiker am Anfang des 13. Jahrhunderts mit Aristoteles auseinander. Die wichtigsten Bestimmungen über das Verhältnis von Intellekt und Sinn, wie es der Stagirite darlegt, bleiben Wilhelm teils unbekannt, teils unverständlich.[3]) Die Thatsache, daß in diesem entscheidenden Punkte der Erkenntnislehre unser Autor Augustin und Aristoteles in vollster Übereinstimmung findet, kennzeichnet genugsam den geringen Stand seiner aristotelischen Kenntnisse.

Blicken wir jetzt kurz zurück. Wilhelm hatte die Frage aufgeworfen, auf welche Weise und durch welche Faktoren die intelligiblen Formen der körperlichen Dinge in unserem Intellekte entstehen.[4]) Wir kennen nun die Antwort. Die Erkenntnis der materiellen Objekte fordert eine doppelte Ursache, ein geistiges Vermögen, den materiellen Intellekt, und die sinnlichen Eindrücke der äußeren Dinge, welche das erstere zu seiner Thätigkeit veranlassen. Der Akt des Erkennens sodann muß als ein Wirken, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Gegenständen aufgefaßt werden. Damit glaubte Wilhelm das

---

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Debes autem scire hic, quod non est necesse, ut omnia signa rerum similitudines earum sint sicut expresse vides in nominibus rerum et signis litterarum . . ., similiter inter figuras numerorum et numeros.

[2]) De Un. II. p. II. c. 65, p. 914 (1): Ista igitur diversitas propter elongationem rerum sensibilium a virtute intellectiva partim est, partim vero propter spiritualitatem virtutis intellectivae, quae prohibet eam a receptione formarum materialium et passionum similium illis. Vgl. De an. VII. 9, p. 216 (1)

[3]) Vgl. hierzu S. 43, Anm. 1.

[4]) Vgl. S. 40, 43.

Problem gelöst zu haben, welches, bedingt durch das Bekanntwerden der arabischen Philosophie, zunächst an ihn herantrat, nämlich die geistigen Erkenntnisformen nicht, wie die Araber, aus einer von der Seele getrennten, immateriellen Intelligenz, sondern aus dieser selbst im Zusammenhang mit der Außenwelt zu erklären. Der Ausgangspunkt, von welchem aus Wilhelm diese Lösung unternimmt, war aber noch nicht Aristoteles, sondern Augustinus.

Das Hervortreten der intelligiblen Formen im Spiegel des Intellektes bildet das wichtigste Element im Erkenntnisakt, sodaß Wilhelm stets Wissen und Denken mit jenen Ausdrücken definirt.[1] Allein die Erkenntnis selbst erstreckt sich nicht auf diese Formen, sondern auf die äußeren Gegenstände. Die species intelligibiles[2] sind, wie die sinnlichen Formen[3], bloße Erkenntnismittel, durch welche die Seele zu den Dingen fortgezogen wird, mit ihnen in geistige Verbindung tritt und sie so erkennt.[4] So wird sie selbst ein Buch[5] von allen jenen Dingen, mit denen sie sich in der genannten Weise verbunden hat. Man wird nun fragen, welches die Gegenstände sind, die wir vermittelst der intelligiblen Formen erkennen. Nachdem dargelegt worden, wie wir zur Erkenntnis der körperlichen Dinge gelangen, wird es sich darum handeln, zu zeigen, was der Intellekt von der materiellen Welt zu erkennen vermag.

Das nächste Objekt, welches von der Phantasie und dem Gedächtnis dem Intellekt dargeboten wird, sind die sinnlichen

---

[1]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Scientiam autem in effectu non intelligo nisi formas intelligibiles sive signa intellectualia resultantia in effectu et actu apparentia in speculo virtutis intellectivae. Vgl. De Un. I. p. I. c. 20, p. 613.

[2]) De retributionibus sanctorum, Tom. I, p. 318 (1): quia non ipsae (formae intelligibiles) . . . . intelliguntur, sed magis res, quarum sigillationes et similitudines sunt.

[3]) Vgl. S. 32.

[4]) De an. VII. 8, p. 213 (2): virtus intellectiva nostra nata est, per signa rapi ad res et applicari illis per illa. Ebd., 9, p. 215 (2): excitatio huiusmodi applicat illam rebus atque coniungit coniunctione spirituali.

[5]) De an. VII. 9, p. 215 (2): nata est naturaliter, ut efficiatur liber in effectu sibi ipsi rerum, quibus sic coniungitur.

Eigenschaften oder Accidenzien der körperlichen Dinge. [1]) Wilhelm unterscheidet nämlich bei jedem Dinge Substanz und Accidenz. Er versteht unter Substanz nicht, wie Aristoteles, das concrete, in die Erscheinung tretende Einzelnding, sondern er befaßt darunter den hinter den Accidenzien stehenden, den Sinnen nicht mehr zugänglichen Träger derselben. [2]) Die so bestimmte Substanz heißt dann auch das Innere der Dinge, [3]) der Grund der Accidenzien, [4]) während die letzteren als Außenseite [5]) des Dinges, als Kleid und Umhüllung [6]) bezeichnet werden. Diese Außenseite nun, die sinnlichen Qualitäten und Quantitäten, sind es zunächst, welche der Intellekt auf immaterielle Weise erkennt, indem er, wie früher dargethan worden, veranlaßt durch die sinnliche Wahrnehmung z. B. der Farbe, der Kälte, ein geistiges Bild derselben in sich erzeugt, aber nicht selbst farbig oder kalt wird, wie der Sinn. [7]) Mehr weiß Wilhelm von der intellektuellen Erkenntnis der Accidenzien nicht zu sagen, insbesondere scheint ihm der begriffliche und allgemeine Charakter derselben entgangen zu sein.

Bei den äußerlichen Eigenschaften aber bleibt der Intellekt nicht stehen, wie der Sinn. Dieser vermag die Hülle der sinnenfälligen Accidenzien nicht zu durchbrechen und die Substanz zu erreichen, [8]) der Intellekt jedoch dringt aus eigener Kraft, wenn

[1]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): revera legit (intellectus) in imaginatione et memoria reliquias impressionum, quae relinquuntur in eis ex impressionibus, quae fiunt in sensibus a rebus sensibilibus.

[2]) De an. VII. 1, p. 203 (2): substantia, quae sustinet totam illam varietatem sensibilium accidentium.

[3]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): Intellectus igitur videt interiora omnia, hoc est ipsa substantialia rerum ipsasque substantias earum.

[4]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (2): intellectus autem sua virtute intrat ad ea, quae subsunt et causas eorum.

[5]) Ebd.: p. 1057 (1): Stat igitur sensus foris in formis sensibilibus.

[6]) De an. III. 12, p. 103 (1): Nulli intelligenti dubium est, quin accidentium sensibilium circumvestitio velut quaedam vestis sit substantiae sensibilis sustinentis et portantis illam.

[7]) Vgl. S. 58, 59.

[8]) De an. VII. 1, p. 203: sensus nihil integritatum percipit, quod est dicere, nullam substantiam integre percipit . . ., sed usque ad proximum venit, quasi non valens penetrare circumvestionem illam sensibilium accidentium.

auch hierzu durch die Sinne angeregt, in das Innere der Dinge vor, zu den Substanzen und Gründen der sinnlichen Erscheinungen.[1]) Fragt man nun genauer nach der Art und Weise, wie der Intellekt zur Erkenntnis jener übersinnlichen, unter der Hülle der Accidenzien verborgenen[2]) Substanzen gelange, so giebt Wilhelm eine zweifache Antwort, die einen doppelten, von verschiedenen Seiten kommenden Einfluß auf unseren Scholastiker verrät. An erster Stelle antwortet er mit dem Citate eines Autors, dessen Namen er niemals nennt. Er bezeichnet denselben bald als „quidam philosophus Latinorum", [3]) bald als „philosophus Italicus", [4]) unter dem wir mit höchster Wahrscheinlichkeit Boëthius vermuten dürfen.[5]) Einer von den bedeutenderen Philosophen der Lateiner nämlich lehre, daß die Vernunft (ratio) durch eine Erwägung, durch ein Urteil die Substanzen erkenne, daß sie aus den sinnlichen Qualitäten die Existenz derselben erschließe.[6])

---

[1]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (2): intellectus autem sua virtute intrat ad ea, quae subsunt et causas eorum, quod ipsa nominatio „intus" indicat. Intellectus enim quasi intus vel intra legens dicitur evidenter, sensus vero exterius solummodo nuntiat, dat autem occasionem, ut praedixi, intellectui, ut interiora per hoc intelligat.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (2): Ex quo manifestum est virtutem intellectivam sive rationem non videre vel cognoscere substantias sensibilium nisi tamquam sub operimento et nube varietatis antedictae.

[3]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); De an. V. 18, p. 143 (2).

[4]) De an. VII. 1, p. 203 (2); De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1).

[5]) Die Definition der species, welche Wilhelm auf den genannten Philosophen zurückführt, stimmt nämlich wörtlich überein mit der in den Schriften des Boëthius sich findenden. Siehe unten S. 74, Anm. 2 und S. 75, Anm. 3. Wäre Gilbertus Porretanus, bei welchem sich ebenfalls der fragliche Ausdruck „similitudo substantialis" findet (Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1861, II., S. 220) gemeint, so hätte sich Wilhelm unmöglich der oben angeführten Ausdrücke bedienen können. Für gänzlich unbegründet halten wir die Ansicht Jourdains (Recherches critiques, S. 297 f.), Wilhelm habe unter „philosophus Italicus" einen in Italien lebenden Zeitgenossen verstanden.

[6]) De an. V. 18, p. 143 (2): Sensus enim, sicut ait unus ex maioribus philosophis Latinorum, nihil integritatis percipit, sed usque ad proximum venit, ratio vero quaedam subesse perpendit et intelligit, id est substantiam subesse varietati sensibilium accidentium. De an. VII. 1, p. 203 (2); De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); II. p. III. c. 21, p. 1057 (1). Wir glauben die

Die Sinne übermitteln sowohl von den sinnlichen wie von den geistigen, mit einem Körper verbundenen Substanzen nur eine Summe von Eigenschaften. Hierdurch aber ist der Intellekt in den Stand gesetzt, das eigentliche, substanzielle Ding, das übersinnliche Einzelnwesen, zu erfassen, indem er für den dargebotenen Komplex von Accidenzien den individuellen Träger fordert oder erschließt. [1]) Auf diesem Wege einer Art von Schlußverfahren erkennt also der Intellekt die dem Sinne nicht mehr erreichbaren Einzelnsubstanzen, z. B. den Sokrates, den Plato, und unterscheidet dieselben von einander. Trotzdem aber unsere intellektive Erkenntnis der körperlichen Einzelndinge eine mittelbare, bloß erschlossene ist, so erkennt der Intellekt doch die individuellen Substanzen hinter den Accidenzien mit völliger Klarheit und Deutlichkeit, [2]) sodaß wir, obwohl wir nur die Accidenzien wahrnehmen können, [3]) die Substanzen selbst zu sehen glauben.

Das ist die erste Erkenntnisart des Intellektes, welcher durch einen Schluß die Einzeldinge, d. h. im Sinne Wilhelms die unter den Accidenzien verhüllten Substanzen, in ihrer Individualität erfaßt. Nach seiner Auffassung nämlich beruht der Unterschied der Individuen innerhalb einer Art nicht in den Accidenzien, sondern lediglich in dem hinter diesem liegenden Träger, in der Substanz. [4]) So sieht er sich zu der eigentümlichen Ansicht

---

Spuren dieses Citates in einer Stelle der Consolatio philosophiae des Boëthius zu finden, l. V., pros. 4, v. 80 ed. Peiper: Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam (intuetur), imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit.

[1]) De an. VII. 7, p. 213: Primum sensu, qui substantias sensibiles et intellectuales corporibus iunctas adducit ad intellectum . . . ., sed intellectus per semetipsum substantias illas subesse varietatibus sensibilium accidentium perpendit.

[2]) De an. III. 12, p. 102 (2): Cum intueris in Socrate sive circa ipsum omnes sensibiles dispositiones ipsius et clare vides et perfecte, dico te clare ac perfecte videre Socratem.

[3]) Ebd. p. 103 (1).

[4]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): quoniam in substantiis suis differunt omnia creata, sive sint sensibilia sive intelligibilia, omniaque singularia. — De Un. I. p. III. c. 29, p. 801 (2): Neque homines neque aliae res

hingedrängt, daß das Einzelnding den Sinnen bloß nach seiner Außenseite, nach seinen sinnlichen Qualitäten, zugänglich sei, während es als diese bestimmte individuelle Substanz, z. B. als Sokrates, erst mittelbar durch den Intellekt auf dem bezeichneten Wege erkannt werden könne.

An diese Erfassung der Substanzen nach ihrer individuellen Seite reiht Wilhelm eine zweite Erkenntnisweise derselben, nämlich die abstraktive oder Allgemeinerkenntnis.[1] Hatte er bei der Erkenntnis der Individuen auf eine von christlicher Seite überlieferte Quelle sich gestützt, mag nun dieselbe die genannte Schrift des Boëthius selbst gewesen sein, oder die fragliche Stelle sich als Citat in einem uns unbekannten Autor gefunden haben, so knüpft unser Scholastiker die Erörterungen über die Abstraktion an Aristoteles an Dieser vertrete unzweifelhaft die Lehre, daß die intellektive Kraft die Sinnendinge „per spoliationem vel denudationem" zu erkennen vermöge.[2] Der Intellekt beraube und entkleide die sinnlichen Formen ihrer einzelnen, individuellen Bestimmungen und mache sie so zu intelligiblen Bildern, zu Zeichen der geistigen Objekte.[3] — Allein mit dieser Erklärung der aristotelischen Abstraktion, wie sie von den christlichen Peripatetikern und den Zeitgenossen Wilhelms gegeben wurde, vermochte sich dieser nicht zu befreunden.[4] Hören wir seine Gründe. Auch er giebt die Thatsache des abstraktiven Erkennens zu, daß es abstrakte intelligible Formen in uns gebe; er betreitet jedoch die oben be-

numerantur secundum accidentia neque dicuntur unus et alius aut unum et aliud.

[1]) De an. VII. 7, p. 213 (1): Secundus modus est per abstractionem.

[2]) De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2): Ex sermonibus autem Aristotelis evidenter apparet, ipsum Aristotelem sensisse virtutem nostram intellectivam et ab inferiori, hoc est a parte sensibilium, per spoliationem vel denudationem . . . esse illuminabilem.

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 822 (1). Quod si dixerit, quia formas, quae imprimuntur a sensibilibus, spoliat intellectus et denudat a condicionibus particularibus, et hoc modo facit eas formas intelligibiles et signa rerum intelligibilium.

[4]) Ebd.: Licet igitur nondum approbem sermonem istum Aristotelis et opinionem, quia tamen toties legitur in libris eius et aliorum, qui eum secuti sunt, et hoc tam crebro sonat in labiis quorundam. . . .

hauptete Entstehungsweise derselben, die Wirksamkeit des Intellektes auf die Sinnenbilder und die dadurch hervorgebrachte Veränderung an denselben, ihre Vergeistigung. Entständen die intelligiblen Formen durch eine Loslösung der individuellen Bestimmungen, mit denen die sinnlichen Bilder behaftet erscheinen, so wäre die hierdurch erzeugte Form gar nicht intelligibel, sondern nur das übrig gebliebene Stück, der Rest eines Sinnenbildes. Die geistige Kraft müßte also der ihr eigentümlichen Erkenntnisform entbehren und bei den sinnlichen Bildern betteln. Die Natur hätte wahrhaftig für den Intellekt schlecht gesorgt.[1]) Wie sollte es ferner die intellektive Kraft in ihrer Macht haben, von den Sinnenformen etwas hinwegzunehmen, durch Ablösung der einzelnen Merkmale eine Veränderung derselben zu bewirken?[2]) Einige Jahrhunderte später hat der Jesuit Suarez († 1617) in ähnlicher Weise sich gegen eine Umwandlung und Vergeistigung der Phantasiebilder[3]) ausgesprochen und, wenn auch unbewußt, im Gegensatz zu Thomas von Aquin eine Theorie des abstraktiven Erkennens entwickelt, die der Hauptsache nach mit den Anschauungen unseres Scholastikers übereinstimmt.

Wilhelm war weit entfernt, die oben dargelegte Ansicht seiner Zeitgenossen mehr dem Gedanken des Aristoteles anzupassen; dazu reichten seine Kenntnisse nicht hin, und andererseits bildete die Art und Weise, wie er das Verhältnis von Intellekt und Sinn bestimmte,[4]) eine unübersteigbare Kluft. Nach ihm sind, genau wie bei Suarez, die intelligiblen Formen das Produkt der intellektiven Thätigkeit allein. Dieser Satz wird

---

[1]) Ebd.: Imprimis sequitur eum, naturam neglexisse virtutem intellectivam in nobis et multo studiosius curasse virtutes sensibiles quam ipsam, cum ipsis tantam copiam signorum propriorum et ea imprimentium providerit, virtutem vero intellectivam in ea paupertate constituerit, ut a signis sensibilibus mendicare necesse habeat signa sibi necessaria et non nisi de reliquiis eorum eidem consultum sit.

[2]) Ebd.: deinde quid est ista spoliatio vel denudatio? habetne in potestate virtus intellectiva, aliqua abolere vel abradere de signis sensibilibus? et quae sunt huiusmodi vestimenta, quae detrahit ab eis?

[3]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, S. 26 f.

[4]) Vgl. S. 57 f.

maßgebend, wenn er seine eigene Erklärung des abstrahierenden Erkennens den Aristotelikern seiner Zeit gegenüber stellt. Schon in der Definition tritt seine abweichende Ansicht deutlich hervor. Er bestimmt die Abstraktion als Beraubung (privatio), als das Unvermögen des Intellektes, die individuellen Merkmale der Einzelndinge zu erfassen. [1]) Die Phantasie- und Gedächtnisformen bilden die notwendige Voraussetzung für das abstrakte Denken, aber diese erfahren keinerlei Beeinflussung von Seiten der intellektiven Kraft, [2]) keinerlei Beleuchtung und Vergeistigung, wie Albertus Magnus [3]) im engen Anschluß an Aristoteles lehrte. Andererseits kommt ihnen aber auch keine mitwirkende, das intelligible Bild miterzeugende Bedeutung zu, wie Thomas von Aquin [4]) annahm. Alle derartigen Theorien der Späteren liegen Wilhelm fern. Die Sinnenbilder bleiben völlig unverändert, sie bieten die bloße Veranlassung für die Bethätigung des Intellektes. [5]) Dieser erzeugt aus sich heraus, durch seine eigene Thätigkeit, das intelligible Bild. [6]) In der Abstraktion sieht also Wilhelm lediglich einen Akt des Intellektes. Die intellektive Kraft vermag aber das Einzelnding, dessen sinnliche Form durch die Phantasie festgehalten wird, nicht nach allen seinen einzelnen, individuellen Bestimmungen in sich nachzubilden, sondern nur nach seinen allgemeinen Merkmalen, die es mit allen Individuen

---

[1]) De an. VII. 7, p. 213 (1): et iam declaratum est tibi, quid sit abstractio seu spoliatio aut denudatio; haec enim non est nisi privatio apprehensionis formarum individuantium sive individualium. De Un. II. p. II. c. 7, p. 850 (2): per spoliationem et abstractionem particularium seu singularium conditionum.

[2]) De Un. II. p. I c. 15, p. 822 (1): virtus intellectiva nostra nihil detrahit, nihil tollit vel minuit omnino de signis sensibilibus, sed magis ei detrahitur.

[3]) von Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 122.

[4]) Schmid, Erkenntnislehre, I, S. 412.

[5]) De an. VII. 7, p. 213 (2): ... formarum ad phantasiam sive imaginationem a sensibibus venientium, ex quibus non est dubitandum, quin intellectus occasionaliter inscribatur formis abstractioribus et naturae suae congruentioribus.

[6]) Vgl. S. 56, 58 f.

derselben Art teilt.[1]) Die intelligible Form entbehrt der singulären, die Individuen unterscheidenden Bestimmungen und sie repräsentiert infolge dessen nicht das Einzelnding, sondern die Gattung oder Art. Wilhelm setzt den Vorgang der Abstraktion in Vergleich[2]) zu dem Verhalten des Gesichtssinnes gegenüber den Gegenständen in geringerer oder größerer Entfernung. In der Nähe empfängt das Auge ein deutlich bestimmtes, individuelles Bild, z. B. das des Herkules. Allein bei zunehmender Entfernung wird dasselbe immer unbestimmter, sodaß schließlich nur mehr die Figur eines Menschen ohne die Eigentümlichkeiten des Individuums erkennbar bleibt. Genau so verhält sich nun der Intellekt zu den Einzelndingen, d. i. zu den hinter den Accidenzien stehenden Substanzen, die ja das eigentümliche Objekt desselben ausmachen. Infolge der ihm während dieses Lebens anhaftenden Kurzsichtigkeit (brevitas)[3]) bringt er das Einzelnwesen nur undeutlich und unbestimmt in einem allen Individuen gemeinsamen Bilde der Gattung oder Art zum Ausdruck. Er vermag keine entsprechende intelligible Form zu erzeugen, wenigstens für die Zeit unseres irdischen[4]) Daseins; nur auf dem Wege eines Schlusses, wie wir bereits dargethan, kommt die intellektive Erkenntnis der Einzelnwesen als solcher zustande.

In dieser originellen, ihm allein eigentümlichen Weise sucht

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1): quoniam non attingit ipsa (virtus intellectiva) signa huiusmodi totaliter, sed quasi partem tantum eorum, nec ipsa perveniunt ad eam cum integritate seu totalitate sua.

[2]) De an. VII. 7, p. 213 (2): posui tibi exemplum de hoc in imagine Herculis eidem simillima et intendo quae clare videnti et e proximo inspicienti non nisi Herculem repraesentare posset. Si autem elongaretur ab illa, pro modo elongationis imminueretur apprehensio formarum huiusmodi, donec veniret ad hoc, ut imago illa non repraesentaret ei nisi hominem vagum. De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1).

[3]) De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1): et hanc esse intentionem spoliationis ac denudationis praedictae, scilicet brevitatem intellectus, per quam attingere non potest conditiones particulares, quibus signa illa appropriantur signatis suis particularibus.

[4]) Ebd.: et ista brevitas est intellectus nostri, dum est hic in corpore. De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): In statu vero huiusmodi tam tenebrosae miseriae non illuminatur ad ea numeranda et distinguenda nisi per ipsas accidentium varietates.

Wilhelm die Entstehung der allgemeinen Begriffe und den Prozeß des begrifflichen Denkens zu erläutern. Mit dem Gedanken, daß der Intellekt die intelligiblen Formen aus sich selbst bilde, der, wie schon erwähnt, bei Suarez wiederkehrt, verbindet unser Scholastiker den anderen, der intellektiven Kraft hafte für die Dauer dieses Lebens eine gewisse Schwäche oder Kürze (brevitas) an, vermöge derer sie nur unvollendete, unbestimmte Bilder der Einzelndinge zu schaffen imstande sei. Dadurch aber erhält die allgemeine, begriffliche Erkenntnis den Charakter des Unvollkommenen, des Unvollendeten[1]), und Wilhelm tritt in schroffsten Gegensatz zu Aristoteles und der gesamten Scholastik, die in der allgemeinen Erkenntnis das eigentliche Wissen erblicken.

Von diesem Punkt der Unvollkommenheit des begrifflichen Erkennens aus polemisiert er gegen die Lehre des Aristoteles und der Aristoteliker,[2]) daß der Intellekt nur das Allgemeine, aber nicht das Einzelne zu erkennen vermöge. Freilich bekunden seine Argumente ein völliges Mißverständnis des Stagiriten. Er giebt zu, daß wir jetzt in allgemeinen Begriffen die Dinge denken; allein dieses Verfahren ist nichts Ursprüngliches, Natürliches, sondern eine Folge der Sünde,[3]) die vor derselben nicht vorhanden war und im Zustand der Verherrlichung in Wegfall kommt. Wäre der Intellekt von Natur aus[4]) behindert, das Einzelne zu erfassen, und die allgemeine

[1]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (2): Intellectus igitur noster in his tenebris et in hac depressione, in qua sumus hic, non distinguit ad nudum Socratem a Platone in specie homo. De an. V. 17, p. 141 (2): licet cognosceret hominem secundum quod homo, quod est dicere cognitione universali, prohibitus tamen esset a vera et propria cognitione Socratis, si naturali impossibilitate prohibitus esset a cognitione uniuscuiusque particularis sive singularis.

[2]) De an. V. 17, p. 141 (1): . . . virtus intellectiva impotens sit ad cognoscenda sensibilia particularia et quasi caeca sit ad videnda visibilia, quemadmodum sensit Aristoteles et sequaces eius.

[3]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); Hoc autem non putes me dicere de intellectu in corpore quodammodo demerso atque sepulto et originali nostra corruptione obscurato phantasiisque depresso, sed de intellectu (ut Christianorum utar sermone) glorificato. Wilhelm sprach im Vorausgehenden von der vollkommenen Erfassung der Individuen unmittelbar durch den Intellekt.

[4]) De an. V. 17, p. 141 (2): Dico igitur quod impossibilitas ista sive

Erkenntnis im Wesen des intellektiven Erkennens begründet, dann müßte den immateriellen Substanzen und dem Schöpfer, da ihnen im höchsten Grade die intellektuelle Erkenntnis eigen[1]) ist, jegliches Wissen um die Einzelndinge abgesprochen werden.[2]) Dem menschlichen Intellekte[3]) bliebe bei der genannten Voraussetzung seine höchste Bethätigung, die unmittelbare Schauung Gottes, für immer versagt, denn die Gottheit ist ein Einzelnwesen im vollkommensten Sinne dieses Wortes. Bezüglich der sinnlichen Einzelndinge sodann würden wir in einem fortwährenden Irrtum leben wegen der häufig vorkommenden Sinnestäuschungen.[4]) Aber auch abgesehen von den falschen Consequenzen, die sich aus der Annahme einer ausschließlichen Allgemeinheit der intellektiven Erkenntnis ergeben, steht dieselbe mit aller Erfahrung im Widerspruch. Thatsächlich läßt sich eine Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt aufweisen. Jede geistige Substanz erkennt ihr eigenes, individuelles „Ich“, sie erfaßt die einzelnen Akte ihres Denkens und Gefühlslebens.[5]) Wir besitzen thatsächlich ein Wissen,[6]) z. B. die Wissenschaft der Arithmetik, wir stellen Erörterungen an und führen Beweise durch, lauter Vorgänge und Gegenstände, die etwas Einzelnes darstellen.[7]) Jede Wissenschaft ist nämlich ein geistiges Einzel-

prohibitio naturalis, qua non est possibilis virtuti intellectivae cognitio particularium, aut hoc est ei per se naturaliter, et intendo per hoc quod est virtus intellectiva, aut aliunde.

[1]) Ebd.: Quapropter caecitas ista est et magis et maior in nobilibus et abstractis substantiis naturaliter, quanto sublimiores erunt, et propter hoc maxime in creatore.

[2]) De an. VII. 1, p. 204 (1).

[3]) Ebd. p. 203 (2): erronei isti auferunt intellectui operationem, propter quam potissimum creatus est. Haec autem est visio lucidissima et immediata creatoris ....

[4]) Ebd. p. 204 (1).

[5]) De an. V. 17, p. 141 (2): Amplius secundum hoc nulla substantia intelligens intelligeret seipsam, cum omnis substantia intelligens singularis sit et individua. De an. VII. 1, p. 204 (1): eodem modo se habet de opinionibus, dubitationibus, ignorantiis, similiter de gaudiis et doloribus.

[6]) De an. VII. 1, p. 204 (1): Scientia quaecunque, quae est in anima humana, cognoscitur ab illa.

[7]) Ebd.: Quid erunt disputationes, collocutiones, demonstrationes et aliae probationes, cum unumquodque eorum particulare sit.

nes. [1]) Demnach scheint es Wilhelm festzustehen, daß auf geistigem Gebiete eine Einzelnerkenntnis sich findet. [2]) Wie aber auch die sinnlichen Einzelndinge von dem Intellekt nicht bloß durch ein allgemeines Bild, sondern in ihrer Individualität erfaßt werden, haben wir bereits gezeigt. [3])

Man wird den Ausführungen unseres Scholastikers, die teils in dessen eigenen Voraussetzungen ihren Grund haben, zumeist aber in der totalen Unkenntnis der aristotelischen Lehren wurzeln, kaum einen besonderen Wert beimessen können. Von der hohen Bedeutung der allgemeinen Begriffe für die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis hat Wilhelm keine Ahnung. Interessant bleibt aber hierbei, daß sich bei ihm der Gegensatz zu den Peripatetikern in einer entschiedenen Betonung der individuellen Erkenntnis geltend macht. Diese Hervorhebung des Individuums gegenüber dem Allgemeinen als Erkenntnisobjekt tritt noch deutlicher hervor, wenn wir fragen, welche Stellung Wilhelm in dem Streite über die Universalien einnimmt. Steht er auf Seite der Realisten, oder muß er den Nominalisten zugezählt werden?

Wir haben schon früher Wilhelm als einen Gegner der platonischen Ideenwelt im Sinne selbständiger, von den Dingen verschiedener, immaterieller Substanzen kennen gelernt. [4]) Dazu kommt, daß unser Scholastiker an der Selbständigkeit und Substanzialität der Ideen nicht consequent festgehalten hat. An anderen Stellen faßt er dieselben in ganz bestimmter, unzweideutiger Weise nach dem Vorgange „der christlichen Lehrer und der besten Kenner der platonischen Philosophie,“ [5]) wie er sich

---

[1]) Ebd.: scientia enim omnis spirituale particulare est.

[2]) Ebd.: dubitari non potest, virtutem intellectivam particularia saltem spiritualia apprehendere posse.

[3]) Vgl. S. 64 f.

[4]) Vgl. S. 45 f.

[5]) De Un. II. p. I. c. 39, p. 839 (2): Hunc igitur deum ac dei filium artem dei omnipotentis plenam rationum viventium sapientes et doctores Christianorum nominant, rationes viventes intelligentes ipsas species vel ideas, quas Plato posuit secundum intentionem et opinionem ipsorum, qui in parte ista de Platone et eius philosophia bene et laudabiliter opinati sunt.

ausdrückt, als die ewigen Gedanken im Geiste des Schöpfers.[1]) Aber auch bei dieser, dem echten platonischen Standpunkt nicht mehr entsprechenden Auffassung, die schon an sich eine extrem realistische Ansicht über die Universalien unmöglich macht, wendet sich Wilhelm noch ausdrücklich gegen die seiner Meinung nach im Timaeus vorgetragene Lehre, daß unsere Begriffe nicht die Wesenheit der sinnenfälligen Dinge, sondern eine bloße Ähnlichkeit derselben mit den Gedanken des Schöpfers bezeichnen sollen.[2]) Würde den Begriffen nichts Wirkliches und Wesenhaftes in den Dingen der Sinnenwelt entsprechen, so müßte die letztere zu einer substanz- und wesenlosen Scheinwelt herabsinken,[3]) von der keine Erkenntnis möglich wäre, weil auch nichts mit Wahrheit von ihr ausgesagt werden könnte.[4]) Es sind wohl auseinander zu halten, die Welt der göttlichen Gedanken, welche, von den Sinnendingen völlig verschieden, nur deren Ideen und Urbilder darstellen, und die Gattungen und Arten, die von den Einzeldingen ausgesagt werden und deren Wesen und Substanz bezeichnen. Die Ideen existieren außerhalb der Dinge im Geiste Gottes ewig und unveränderlich,[5]) während die Gattungen und Arten nur in und mit den Einzelnwesen ihre Existenz haben.[6])

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): De ideis igitur sive formis exterioribus, quae in mente creatoris aeternaliter sunt, intellexit (Plato) sermones suos.

[2]) Ebd. p. 836 (1): contradicit huic sermoni ipsemet Plato evidenter in libro suo quem nominavit Timaeum dicens, quia non hoc, quod est apud nos, terra est, sed terreum, nec ignis verus est, qui apud nos est, sed igneum. Ebd. c. 36, p 837 (1): erravit evidenter, quod nomina terrae et ignis et alia similia dixit non praedicari secundum veritatem de corporibus, quae sunt apud nos, neque per essentiam, sed per similitudinem tantum.

[3]) Ebd. c. 34, p. 835 (2): Necesse igitur habet tandem venire ad hoc, ut neque vere substantia sit nec essentialiter, sed neque aliquid aliud. Quare neque vere neque essentialiter aliquid erit.

[4]) Ebd.: nihil igitur praedicatur apud nos, hoc est in mundo isto, vel potest praedicari in quid.

[5]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): De ideis igitur sive formis exterioribus, quae in mente creatoris aeternaliter sunt, intellexit (Plato) sermones suos. De trinitate, c. 9, p. 13 (2).

[6]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): de speciebus, quae de individuis vel singularibus in eo quod quid praedicantur. Illas enim esse necesse est

Durch die Unterscheidung von Ideen und Begriffen im dargelegten Sinne beseitigt Wilhelm die Schwierigkeiten, die der platonischen Lehre auch dann noch anzuhaften schienen, nachdem man die Ideen als Gedanken Gottes gefaßt hatte. Man mußte zu letzterer Umdeutung noch einen neuen, Plato fremden, aber sehr wichtigen Gedanken fügen, daß die Einzelndinge für sich allein und an sich ein wahrhaftes und eigentliches Sein besitzen, zu welchem die Ideen nur im Verhältnis eines bloßen Urbildes stehen. Mit einem Wort, den Sinnendingen mußte die Substanzialität zurückgegeben werden. Das that Wilhelm in ganz entschiedener Weise und setzte sich damit in Gegensatz nicht nur zu dem Realismus Platos, sondern auch zu den extremen Ansichten der mittelalterlichen Realisten, welchen, wie Wilhelm von Champeaux,[1] die Einzelndinge nur mehr als verschiedene Accidenzien einer allgemeinen Substanz galten. Wilhelm kennt keine allgemeinen Wesenheiten im Sinne selbständiger Substanzen, weder jenseits der Dinge, noch in denselben. Aber auch die aristotelische Fassung des Universale, welche seit Albertus Magnus[2] so ziemlich die herrschende wurde, ist ihm nicht eigen. Nach Aristoteles und den Scholastikern der Blütezeit[3] wird das Allgemeine durch die Materie zum Individuum bestimmt, es existiert also individualisiert in den Einzelndingen. Bei Wilhelm dagegen zeigt sich ein ganz anderer Gedankengang, der lebhaft an Gilbert de la Porrée erinnert. Wie schon früher erwähnt, unterscheidet er sinnenfällige Eigenschaften und die hinter diesen stehenden Substanzen.[4] In den

---

et in singularibus suis et cum singularibus. Ubi enim Socrates est, necesse est esse hominem, et ubi homo est, necesse est esse aliquem hominem. Damit hatte der christliche Scholastiker jene Einteilung der Universalien in universalia ante rem, in re und post rem, der Sache nach wenigstens, vollzogen, wenn sich auch die von den Arabern aufgestellte Formel bei ihm nicht findet. Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik, III, S. 76.

[1]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. I, p. 320 ff.

[2]) von Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 74 f.

[3]) wenigstens nach Thomas von Aquin und den Thomisten, während allerdings Albertus Magnus in den Accidenzien und Scotus und die Scotisten in einer eigenen individualisierenden Form den Grund der individuellen Unterschiede erblickten. Vgl von Hertling a. a. O. S. 103 f.

[4]) Vgl. S. 62.

letzteren allein, nicht aber in den Accidenzien, ruht der individuelle Unterschied[1]) der Dinge. Die Substanzen sind ihrem Begriffe nach individuell, Individuen. Von einem Allgemeinen im Sinne des Aristoteles läßt sich bei Wilhelm keine Spur entdecken; er kennt nur Ein Erkenntnisobjekt, das Individuum. Schärfer hätte unser Scholastiker seine Stellung gegen den Realismus nicht zum Ausdruck bringen können, und diese starke Betonung des Individuellen scheint fast eine Schwenkung auf die Seite des Nominalismus zu verraten.

Ist Wilhelm Nominalist? Bedeuten ihm die allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten bloße Namen, die nichts Wirkliches von den Dingen aussagen? Dagegegen spricht die Definition der species, welche er wörtlich den Schriften des Boëthius entnimmt.[2]) Der Artbegriff wird von dem Wesen der Einzeldinge ausgesagt; er ist also kein leeres Wort, sondern bringt das Wesentliche in den Dingen zum Ausdruck. Letzteres liegt aber für Wilhelm in den hinter den Accidenzien stehenden, individuellen Substanzen. Diese machen im Gegensatz und mit Ausschluß der Eigenschaften das wahre und eigentliche Sein,

---

[1]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): quoniam in substantiis suis differunt omnia creata, sive sint sensibilia sive intelligibilia, omniaque singularia, videt (intellectus) differentias earum essentiales, per quas nulla earum est alia. De Un. II. p. I. c. 11, p. 819 (2): iam enim didicisti in logicis, quoniam accidentales differentiae non faciunt aliud, sed alteratum solum. Vgl. 64, Anm. 4. Den Satz des Boëthius (vgl. Prantl, a. a. O., I, S. 685, Anm. 91): sola accidentium varietas facit differentiam numero, auf welchen sich die Vertreter der entgegengesetzten Lehre stützten, sucht Wilhelm in seinem Sinne auszudeuten. Der italische oder lateinische Philosoph (sermo cuiusdam ex Italicis philosophis, quidam ex Latinis philosophis, vgl. S. 63) habe die Accidenzien nicht als den realen Grund der Individualität betrachtet, sondern er habe nur sagen wollen, daß dieselben uns während dieses Erdenlebens die Erkenntnis der Individuen auf dem Wege des Schlusses vermitteln, daß sie also bloße Erkenntnisprinzipien für unser geschwächtes Denken wären. Vgl. De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1); De Un. II. p. I. c. 11, p. 819 (1).

[2]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (1): species, quas dicimus praedicari de pluribus differentibus numero in eo, quod quid est. Vgl. Boëthi omnia opera, Basel (1575), Com. in Porphyrium a se translatum, Lib. III. p. 68: species est, quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid praedicatur. Vgl. S. 75, Anm. 3.

das Wesen der Dinge aus.[1]) Auf sie bezieht sich demnach der Allgemeinbegriff und zwar bezeichnet er eine größere oder geringere Ähnlichkeit mehrerer Individuen. Der Gattungsbegriff drückt eine teilweise[2]) Übereinstimmung und Ähnlichkeit derselben aus, während der Begriff der Art ihre völlige Wesensähnlichkeit in sich schließt,[3]) alles das erschöpft, was die Individuen Gemeinsames haben können, weshalb derselbe nach seinem vollen Inhalt von jedem Individuum gilt[4]) und das ganze Sein desselben bezeichnet.[5]) Das begriffliche Denken hat also

---

[1]) Ebd.: Veritas enim uniuscuiusque rei non est nisi vel substantia vel essentia sive esse ipsius. Et hoc est, quod ratio sive definitio explicat. Hoc autem est residuum a tota circumvestione accidentium.

[2]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1): Quae vero genere tantummodo unum vel idem sunt, non totaliter nec integre, sed secundum partem substantiarum suarum tantum similia sunt . . . Quemadmodum homo et equus secundum ea substantialia sua, quae habent in genere suo, quod est animal, similia sunt, secundum autem ea substantialia sua, quae post genus sunt, dissimilia.

[3]) De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): Ipsemet (quidam ex Italicis philosophis) dixit, quia species est substantialis similitudo individuorum, et debes intelligere, quod dixi substantialis, hoc est secundum totam substantiam. Vgl. De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1). Die Stelle bei Boëthius lautet (Boëthi omnia opera, Basel (1575), Com in Porphyrium a se translatum, Lib. I, p. 56): nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine.

[4]) De Un. II. p. II. c. 12, p. 855 (2): Et ratio eius seu diffinitio totaliter est in unoquoque illorum (individuorum). In diesem Sinne muß auch der Satz Früherer verstanden werden, daß die species das allen Individuen Gemeinsame sei. (Et iam fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem individuorum suorum). Nur der logische Begriff der Art findet sich in allen Individuen verwirklicht und sei ihnen so gemeinsam, aber der Ausdruck universitas dürfe nicht als eine allgemeine Substanz gedeutet werden, zu welcher sich die Individuen als bloße Accidenzien verhielten.

[5]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (1): Huiusmodi species totum est esse individuorum; quidquid enim habet Socrates praeter hominem (hoc est praeter ea ex quibus est homo), accidit eidem, id vero quod habet residuum ab accidentibus, est totum esse ipsius, quare totum esse ipsius est ipsa species videlicet haec species homo. Der Artbegriff bringt im Gegensatz zur Gattung das ganze Sein des Individuums zum Ausdruck, soweit dasselbe überhaupt begrifflich erfaßbar ist. Vgl. S. 67 f.

die unter den Accidenzien verborgenen individuellen Substanzen zum Gegenstande, insofern dieselben nach dem Grade ihrer Ähnlichkeit erkannt und zur Einheit des Begriffes zusammengefaßt werden.[1]) Haben mehrere Einzelndinge nur eine teilweise substanzielle Ähnlichkeit, sind sie aber in den übrigen Bestimmungen ihres Wesens einander unähnlich, wie Mensch und Pferd, so werden sie mit demselben Gattungsbegriff gedacht; mit demselben Artbegriff jedoch dann, wenn die sämtlichen in der Definition angegebenen Merkmale ihres Wesens die gleichen sind, z. B. Sokrates und Plato.[2]) Über die Ähnlichkeit der Einzelnwesen hinaus zur individuellen Unterscheidung derselben führt die begriffliche Erkenntnis nicht. Wir vermögen durch den Begriff nicht zum Individuum zu gelangen. Das letztere ist uns, wenigstens für dieses Leben, nur indirekt, durch den Schluß aus den Accidenzien, erreichbar.[3]) So sehr also Wilhelm das Individuum als das allein Wirkliche in den Vordergrund rückt, so erscheinen doch bei ihm die allgemeinen Begriffe nicht als Namen oder Produkte unseres Denkens ohne jede reale Bedeutung, sondern sie besitzen ihren Grund, ihr Fundament, wie Thomas von Aquin sagte, in den Dingen. Weil diese Stufen der Ähnlichkeit aufzuweisen haben, faßt unser Denken dieselben zur begrifflichen Einheit der Gattung und Art zusammen.

Nach diesen Darlegungen dürfte es nicht mehr schwer sein, die Stellung Wilhelms in der Universalienfrage zu bestimmen. Es ist — wie schon Valois hervorhebt[4]) — ganz falsch, denselben mit Hauréau zu den Realisten der extremsten Richtung zu rechnen und ihn mit Wilhelm von Champeaux auf eine Stufe zu stellen.[5]) Die Citate, auf welche der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie sein Urteil gründet, haben sämtlich einen ganz andern Sinn, als ihnen der ge-

[1]) De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): non enim in specie distinguimus individua, sed magis unimus similitudine essentiali omnimodo, quae est eis in specie.

[2]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1).

[3]) Ebd. Ferner De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1). Vgl. S. 63 f.

[4]) Valois, a. a. O. S. 243 ff.

[5]) Hauréau, De la philosophie scolastique, I. p. 447—455. Hist. de la phil. scol. II a, p. 147—169. Vgl. oben S. 46, Anm. 2.

nannte Autor unterlegt. Die wichtigsten Stellen sodann, welche für die Auffassung des Universale entscheidend sind, werden von ihm gar nicht berücksichtigt.[1]) Wie aber einem extremen Realismus, so steht Wilhelm auch dem Nominalismus fern. Er muß vielmehr unter die Vertreter der gemäßigten realistischen Richtung eingereiht werden. Freilich nimmt er hier eine ganz eigentümliche Stellung ein. Obwohl er von Boëthius ausgeht, zeigt sich doch sofort ein scharfer Gegensatz. Unser Scholastiker betrachtet nämlich nicht, wie jener, die Accidenzien als Grund der individuellen Unterschiede, sondern die unter den Eigenschaften verborgen gedachten Substanzen selbst. Jede Substanz ist als solche individuell und bedarf keines weiteren individuierenden Prinzipes. Dadurch nun erhält seine Universalienlehre den ihr eigenen Charakter. Die hinter den Accidenzien stehende Substanz, welche das Individuum ausmacht, gilt als eigentümliches Objekt des geistigen Erkennens. Die allgemeinen Begriffe beziehen sich zwar auf diese individuellen Substanzen, aber sie bringen dieselben nur unvollständig, nach dem Grade ihrer gegenseitigen größeren oder geringeren Ähnlichkeit, zum Ausdruck, vermögen sie aber niemals nach ihrer Individualität zu erfassen. Die begriffliche Erkenntnis muß ihre Ergänzung finden in einem Schlußverfahren. Beide Erkenntnisweisen wurzeln schließlich in einer Schwächung der intellectiven Kraft durch die Sünde, welche eine vollständig klare und unmittelbare Erfassung der Individuen für die Dauer dieses Erdenlebens unmöglich macht.

Schlußfolgerung aus den Accidenzien und Begriffsbildung, das waren die beiden Mittel, durch welche der Intellekt nach Wilhelms Ansicht zur Erkenntnis der körperlichen Dinge gelangt. Der Scholastiker spricht jedoch noch von einer dritten Erkenntnisart,[2]) von einem „modus per connexionem sive per colligationem". Wilhelms Ausführungen in diesem Punkte entbehren sehr der Klarheit, und es ist schwer, seine Meinung hier-

---

[1]) Auch Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande, III, S. 76) sind die Beziehungen Wilhelms zu Boëthius entgangen, weshalb er ebenfalls irrtümlich Wilhelm zu den extremen Realisten zählt.

[2]) De an. VII. 7, p. 213 (2): Tertius modus est per connexionem sive per colligationem.

über festzustellen. Was er im Auge hatte, das waren die komplizierteren Vorgänge des Erkenntnislebens. Er zieht vornehmlich zwei Thatsachen heran, nämlich die Bildung von Schlüssen aus gegebenen Prämissen oder die Auffindung des Mittelbegriffes, [1]) wo wir also von einer Erkenntnis zur andern fortschreiten, von der Ursache zur Wirkung und umgekehrt, [2]) und die andere Erscheinung, daß wir ganze Reihen von Erkenntnissen, und zwar der verschiedensten Art, willkürlich in uns erzeugen können. [3]) In letzterem Fall handelt es sich um die Fähigkeit des Gedächtnisses und um die Reproduktion von Gedächtnisvorstellungen.

Wir dürfen jedoch kein näheres Eingehen auf die Natur oder Gesetze jener Vorgänge von Seite Wilhelms erwarten. Was ihn zur Betrachtung derselben führt, das ist lediglich die Frage, wie die auch in den genannten Fällen zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen in dem Intellekt erzeugt werden. [4]) Wir haben es nämlich weder mit der Erkenntnis der Einzeldinge aus ihren Accidenzien zu thun, wobei überhaupt kein intelligibles Bild entstehen kann, [5]) noch mit der Abstraktion allgemeiner Begriffe auf Veranlassung von sinnlichen Vorstellungen hin, sondern es ist eine ganz neue Art des Erkennens, welche infolgedessen auch eine neue Erklärung für die Entstehungsweise der intelligiblen Formen verlangt. Das Eigentümliche der letzteren Erkenntnisart liegt darin, daß der Intellekt Erkenntnisse aufweist, die nicht mehr durch die Gegenwart und den veranlassenden Einfluß der äußeren Objekte [6]) bedingt sind, die also

---

[1]) De an. VII. 8, p. 213 (2): Et haec est causa radicalis . . . inventionis mediorum syllogisticorum et demonstrativorum.

[2]) Ebd.: Habet autem istud admirationem non modicam, videlicet qualiter scientia causae inducit scientiam effectus aut e converso.

[3]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Et propter hoc iuxta velle suum nunc generat unam scientiam in effectu nunc aliam.

[4]) De an. VII. 9, p. 215 (1): Quaestionem autem habet, utrum causa per semetipsam absque ullo alio, videlicet vel similitudine vel signo quocumque, ostendere sufficiat effectum suum et introducere in virtutem intellectivam. Vgl. Anm. 2.

[5]) Vgl. S. 64, 67 f.

[6]) De an. VII. 8, p. 214 (1): virtus intellectiva ex eo quod est virtus intellectiva potentia est intelligendi tantum, non potens per semetipsam exire

durch die intellektive Kraft allein, ohne Beihülfe von außen, erzeugt werden. Wie lassen sich nun die Thätigkeiten des Schließens und die Reproduktion beliebiger Erkenntnisse erklären?

Wilhelm verweist darauf, daß alle Dinge, welche in der Wirklichkeit mit einander verbunden sind, auf Grund dieser Verbindung auch mit einander zur Erkenntnis kommen müssen. Die Erkenntnis des einen zieht die Erfassung des andern nach sich. Wer also die Ursache erkennt, dem kann die Wirkung nicht unbekannt bleiben.[1]) Allein dieser veranlassende Faktor, wenn wir so sagen dürfen, reicht zur Erklärung der fraglichen Vorgänge noch nicht hin. Wie soll nämlich eine Ursache, welche mit der Wirkung gar keine Ähnlichkeit besitzt, z. B. bei dem Schluß aus der Stellung der Erde zwischen Sonne und Mond auf die Verfinsterung des letzteren,[2]) die intelligible Form ihrer Wirkung in den Intellekt einführen? Dies wird nur dadurch ermöglicht, daß die intellektive Kraft selbst die Fertigkeit[3]) besitzt, von dem einen zum andern fortzuschreiten, bei der geistigen Erfassung der Ursache aus sich heraus sofort das intelligible Bild der Wirkung zu erzeugen. Diese Fertigkeit des Intellektes nennt Wilhelm „habitus". Er nimmt diesen Begriff aus dem ethischen Gebiet[4]), und zwar aus der Definition, welche

---

in actum intelligendi, sed indiget, ut saepe audivisti, eductore et adiutore alio. Per habitum vero efficitur non solum potens, sed etiam promptissima expeditissimaque ad actus intelligendi.

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): omnes res propter colligationes et concomitantias antedictas viae sunt aliae ad alias, et intus ducunt aliae ad alias virtutem intellectivam iuxta modos quos audivisti, sicut causa introducit effectum ad illam et effectus ad causam; et de aliis concomitantibus se sive connexis ad invicem similiter se habet. De an. VII. 8, p. 213 (2): per unum colligatorum ad invicem nata est rapi et applicari aliis, si multa sunt, et alii, si unum solum est.

[2]) De an. VII. 8, p. 213 (2): Tu autem vides, quam diversarum formarum sint interpositio terrae inter solem et lunam et prohibitio seu privatio luminis a luna. Das Beispiel bei Aristoteles: Analyt. poster. II. c. 16.

[3]) De an. VII. 8, p. 214 (1): Et ad hunc modum se habet de virtute nostra intellectiva, cum promptissima fuerit ad unum colligatorum perpendendum ex alio seu per aliud.

[4]) De an. VII. 8, p. 214 (1): Attende diligenter, quod dixi tibi de habitu huiusmodi, videlicet quia est sicut mos. Iam enim didicisti alibi, quod

Avicenna von den Sitten (mores) giebt. Ganz im Sinne des arabischen Autors wird die Bedeutung desselben in seiner Anwendung auf den Intellekt bestimmt. Durch diese Fertigkeit nämlich erscheint die intellektive Kraft zu ihrer Bethätigung, zur Erzeugung der intelligiblen Formen, aufs höchste gesteigert und vorbereitet.[1]) Wilhelm bedient sich zur Veranschaulichung der mannigfachsten Bilder. Er vergleicht diesen Zustand der erkennenden Kraft mit einer überströmenden Quelle (fons inundantissimus)[2]), mit einem Spiegel, der aus sich selbst seine Bilder schafft (speculum speciosum),[3]) mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater[4]) und endlich mit den instinktiven Thätigkeiten und Kunstfertigkeiten der Tiere, welche der Scholastiker aus Vorstellungen ableitet, die sich durch eine Art inneren, vom Schöpfer angelegten Mechanismus mit Notwendigkeit entwickeln. Die Spinne nimmt nur den Stoß auf die Fäden ihres Netzes wahr. Die Formen der Mücke, der Beute, der Speise werden aber lediglich von der Einbildungskraft erzeugt.[5])

Wie kommt nun die Seele in den Besitz dieser Fertigkeiten, die auch mehrere sein können, je nach der Zahl und Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche sie sich beziehen?[6]) Wilhelm kennt einen doppelten Weg. Solche „habitus" stammen

---

mores sunt habitus, ex quibus sine praemeditatione est frequentia operum ut ait Avicenna. Vgl. de virtutibus, Tom. I., c. 9, p. 117 (1).

[1]) Ebd. p. 215 (1): in habitu enim huiusmodi sunt non solum potentia qualicumque, sed potentia promptissima atque plenissima et ad generationem istam paratissima. De an. III. 6, p. 91 (2): Secundo (potentia) propinquitas, id est privatio elongationis ab esse vel fieri, iuxta sermonem Avicennae. Vgl. S. 78, Anm. 6.

[2]) De an. VII. 8, p. 214 (1).

[3]) Ebd.

[4]) Ebd. p. 214 (2). Diese Parallele wird insbesondere in „De trinitate" vielfach durchgeführt.

[5]) De an. V. 7, p. 122 (2): Ego vero dedi tibi exemplum super hoc in aranea, quae ex concussione unius fili telae suae seu retiaculi imaginatur casum muscae et praedam sive escam sibi esse illam . . . . unde veniunt (illae formae) in imaginationem araneae, nisi ab ipsa virtute imaginativa ipsius sive arte, quam creator indidit animae ipsius araneae? De an. VII. 8, p. 213 (2). De Un. II. p. II. c. 75, p. 926 (1).

[6]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Sic vis intellectiva, habens multos habitus penes se vel apud se, extrahit in effectum sive in actum scientias actuales.

nämlich teils aus unmittelbarer göttlicher Einwirkung, wie dies bei der prophetischen und contemplativen Erkenntnis heiliger Männer der Fall ist (habitus infusus), teils aber werden sie durch eigene Erfahrung, durch Unterricht und philosophische Forschung erworben. [1]) Wie Aristoteles [2]) sage, beginne unser Erkennen bei den Sinnen und gelange erst durch Gedächtnisbilder und Erfahrungen zur Vollkommenheit des Wissens.

In dieser eigentümlichen Ausrüstung der intellektiven Kraft glaubt Wilhelm das Mittel entdeckt zu haben, um die Thätigkeiten des Urteilens und Schließens erklären zu können. Durch die erworbenen Fertigkeiten oder „habitus" ist der Intellekt in den Stand gesetzt, von einer Erkenntnis zur andern fortzugehen, wie solches bei der Ableitung der Folgerungen aus den Prinzipien stattfindet. Die Kenntnis der obersten Wahrheiten und der logischen Gesetze genügt, damit der Intellekt die in den Prinzipien enthaltenen Folgerungen erkenne, d. h. mit Leichtigkeit die letzteren entsprechenden intelligiblen Formen erzeuge. [3]) In gleicher Weise beruht auch die Geschicklichkeit in der Auffindung des Mittelbegriffes, [4]) was Aristoteles mit „sollertia" [5]) be-

[1]) De an. VII. 9, p. 216 (2)· possibile est, ut fontes isti de inundatione primi ac universalis fontis veniant atque scateant, sicut apparent in scientiis, quae per revelationem dei altissimi sunt, quales sunt scientiae contemplativae . . . . et prophetici splendores. Nihilominus autem et aliunde, videlicet doctrinis et investigationibus philosophicis, repletur vis intellectiva, ita ut efficiatur fontes multi sive scaturigines scientiarum actualium. Vgl. De trinitate, c. 15, p. 21 (1).

[2]) Ebd.: Accidit et hoc de memoriis et experimentis iuxta sermonem Aristotelis in suo libro metaphysicorum. De Un. II. p. II. c. 21, p. 864 (2): Tu tamen scis, quia a sensu spirituali vel corporali incipientes scientiae per memorias et experimenta perveniunt ad perfectionem artis et scientiae. Vgl. Arist., Met. I 2, 980 a 27 — 981 a 3

[3]) De an. VII. 4, p. 209 (2): Manifestum autem est, quia cum syllogistica complexione ordinata fuerint et aptata conclusionibus suis . . . ., inducunt conclusiones in intellectum materialem, et sic sunt causae conclusionum. Vgl. S. 79, Anm. 1 und 3.

[4]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Debes etiam hic reminisci de virtute quae vocatur ingenium sive ingeniositas, ex qua est facilitas inventionis mediorum ad probationes.

[5]) De an. V. 7, p. 122 (2): Hoc autem evidentissimum est in dispositione vel habitu, quem Aristoteles vocat sollertiam in libro posteriorum; vocat

zeichnet habe, und die Genialität bei Erfindungen [1]) auf einem derartigen „habitus" des Intellektes und der hierdurch ermöglichten Erzeugung der notwendigen intelligiblen Bilder. [2]) Wie die genannten Thätigkeiten des logischen Schlußverfahrens, denkt sich Wilhelm auch die Gedächtnisbilder durch eine Art „habitus" bedingt. Allerdings finde sich zwischen beiden ein Unterschied. Durch die Fertigkeiten des Wissens nämlich (habitus scientiales) werden stets neue Erkenntnisse erzeugt, während aus dem „habitus" des Gedächtnisses, wie aus einem Behälter, nur die alten, dort hinterlegten Bilder hervorgehen. [3]) Die Mannigfaltigkeit [4]) unseres Erkenntnislebens endlich und die Thatsache, daß wir nicht immer und stets das Gleiche denken, haben ihren Grund in dem Einfluß des Willens und der Aufmerksamkeit auf die „habitus" des Wissens. Wegen der Abhängigkeit der intellektiven Kraft und ihrer Fertigkeiten vom Willen und der Aufmerksamkeit, ist es diesem möglich, bald diese, bald jene Gedankenreihe hervorzurufen, sich jedem beliebigen Erkenntnisobjekt zuzuwenden. [5]) Eine völlig die Erkenntnis aufhebende Wirkung übt der Schlaf. Nur manchmal finden Ausströmungen (emanationes) aus jenen „habitus" statt, worin die Träume ihre Wurzel haben. [6])

---

namque sollertiam promptitudinem inveniendi medium. Vgl. Arist., Anal. poster. I. c. 34.

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): ingeniosos enim dicimus . . . ., qui faciles seu prompti sunt ad excogitanda vel facienda nova opera.

[2]) Wilhelm stellt diese seine Ansicht einem ungenannten Aristoteliker entgegen, welcher das ingenium für eine Seite des Gedächtnisses erklärte (bonitas memoriae pars est bonitatis ingenii). De an. VII. 8, p. 215 (1).

[3]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Vetera quidem quantum ad thesaurum memoriae, nova vero quantum ad scientias actuales. Ebd. p. 216 (2).

[4]) De an. VII. 8, p. 214 (2): voluntarium est ac liberum virtuti intellectivae, generationes istas facere in semet ipsa, cum impraegnata fuerit habitu vel habitibus huiusmodi. Vgl. S. 78, Anm. 3.

[5]) Ebd.: Tres igitur causae sunt evidentes ostensae tibi, per quas non sunt continuae generationes istae scientiarum actualium sive apparitiones in speculo virtutis intellectivae, videlicet somnus, et attentio sive occupatio eius circa alia; tertio imperium voluntatis, cui omnino subdita est virtus intellectiva.

[6]) Ebd.: nam etiam in somno fiunt emanationes huiusmodi tamquam somnia.

Es bleibt noch die Frage übrig, wie denn Wilhelm zu diesen eigentümlichen Erörterungen gekommen sein mag. Die Antwort hierauf liegt in den Beziehungen des Scholastikers zu Avicenna. Der arabische Philosoph hatte behauptet, daß nicht bloß bei der abstraktiven Thätigkeit,[1]) sondern auch bei den Funktionen des Schließens die intelligiblen Formen aus der thätigen Intelligenz einfließen. Ferner leugnete er die Möglichkeit und Existenz eines intellektiven Gedächtnisses.[2]) Gegenüber diesen Aufstellungen suchte Wilhelm, wie früher die Bildung abstrakter Begriffe, so die logischen Operationen aus der intellektiven Kraft selbst abzuleiten. Freilich vermochte er sich hierbei nicht dem Einflusse Avicennas zu entziehen; denn er betrachtet die genannten Thätigkeiten unter demselben Gesichtspunkt, wie der Araber. Es handelt sich lediglich um die Entstehung der intelligiblen Formen. Nur darin weicht er von Avicenna ab, daß dieselben Erzeugnisse des Intellektes selbst sind, sofern dieser eine Fertigkeit hierzu sich erworben hat. Der letztere Begriff des „habitus“ aber ist schon bei dem Araber vorhanden, und zwar in seiner Anwendung auf das Erkenntnisgebiet, nur bedeutet er dort noch kein produktives Vermögen, sondern die Fertigkeit des Intellektes, sich mit der Intelligentia agens in Verbindung zu setzen.[3]) Was das intellektive Gedächtnis anlangt, so hält Wilhelm an der Existenz eines solchen fest, bestimmt es aber genau, wie Avicenna das körperliche Gedächtnis, als einen Behälter (thesaurus), in welchem die intelligiblen Formen hinterlegt sind.[4])

So unverständlich an sich die Ausführungen des Scholastikers erscheinen, so begreiflich werden sie, wenn man ihren

---

[1]) Vgl. S. 46 f.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 44 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles, S. 8—14.

[3]) Brentano, a. a. O. S. 10, Anm. 25; S. 12, Anm. 33.

[4]) Ob nun Wilhelm an eine Aufbewahrung fertiger Formen denkt oder bloß an eine Disposition, dieselben zu erzeugen, das läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Die S. 82 erwähnte Unterscheidung von den „habitus scientiales“, welche Erkenntnisse im eigentlichen Sinne erzeugen, scheint das erstere sehr wahrscheinlich zu machen.

Zusammenhang mit der arabischen Philosophie ins Auge faßt. Sie bieten einen interessanten Beleg, wie und mit welchem Erfolge die Scholastik ohne Aristoteles den Arabern auf philosophischem Gebiete zu begegnen suchte.

Wir haben im Bisherigen die Erkenntnisweisen des Intellektes gegenüber den körperlichen Dingen der Außenwelt aufgezeigt, die Erkenntnis der Einzelndinge durch einen Schluß aus ihren Accidenzien auf die Substanz, die Abstraktion allgemeiner Begriffe, und endlich den schwachen Versuch, die Operationen der Logik und des Gedächtnisses begreiflich zu machen. Mit der Kenntnis der materiellen Dinge jedoch sind die Gegenstände des Intellektes noch keineswegs erschöpft. Er richtet sich auch auf die geistige Welt, zunächst auf die Seele und deren Thätigkeiten.

2. Erkenntnis der Seele, der obersten Wahrheiten und ihres Grundes, der Gottheit.

Neben dem körperlichen giebt es ein geistiges Wahrnehmungsvermögen, ein geistiges Sehvermögen; [1]) neben der sinnlichen Wahrnehmung eine innere, geistige. Die Objekte derselben sind die Thatsachen unseres Bewußtseins, die eigene Existenz, [2]) die Akte unseres Vorstellungs- und Gefühlslebens, die Zustände und Äußerungen unserer Seele.

Wilhelm greift hier auf die von Augustin [3]) zum erstenmal entwickelten Gedanken zurück. Dieser große Denker hatte dem

---

[1]) De Un. II. p. II. c. 13, p. 856 (2): Est enim sensus non solum corporalis, sed etiam spiritualis. De an. VII. 5, p. 210 (2): sic non est possibile visui nostro spirituali, qui est intellectus. Vgl. S. 81, Anm. 2.

[2]) De an. III. 13, p. 104 (2): mens humana nullo modo ignorare potest videlicet se esse, se vivere, se gaudere, se tristari et huiusmodi. De Un. II. p. II. c. 13, p. 856 (2): dicit unusquisque hominum, se sentire gaudium suum et dolorem suum ceterasque huiusmodi passiones. Et intendo dolorem spiritualem et gaudium in hoc loco, et non corporales. Similiter dicunt homines communiter, se sentire scientias suas et dubitationes et ignorantias.

[3]) De an. III. 13, p. 104 (2): dicit unus ex nobilibus theologis gentis Christianorum, quaedam, inquam, sunt quae mens humana nullo modo ignorare potest. Vgl. die vorige Anmerkung.

Gebiete der inneren Erfahrung eine besondere Beachtung geschenkt, um gegenüber der Skepsis der neueren Akademie Thatsachen aufzuzeigen, die nicht mehr bezweifelt werden können.[1]) Nach Augustin blieb in der ersten Hälfte des Mittelalters die Aufmerksamkeit der christlichen Denker stets auf jene inneren Vorgänge des Seelenlebens gerichtet, wie z. B. die ausführliche Bezugnahme[2]) auf dieselben in dem schon früher erwähnten, im zwölften Jahrhundert von Alcher von Clairvaux zusammengeschriebenen Buche „De spiritu et anima" beweist. Allein die erkenntnistheoretische Bedeutung, welche diese Thatsachen bei Augustin gefunden hatten, war ganz außer Acht gekommen. Wilhelm von Auvergne war wiederum der erste, wie es scheint, welcher nach der erwähnten Beziehung hin die Akte des Selbstbewußtseins zu verwerten suchte. Die gleiche Tendenz verfolgten später Pierre d'Ailly[3]) und Campanella,[4]) bis endlich Descartes die Evidenz der inneren Wahrnehmung zum Ausgangspunkt seines ganzen philosophischen Systemes machte. Zwischen dem mittelalterlichen Scholastiker und dem Begründer der neueren Philosophie liegt nun allerdings ein weiter Weg. Aber trotzdem bieten beide Männer manche interessante Berührungspunkte.

Den Thatsachen unseres Bewußtseins muß der höchste Grad von Gewißheit zuerkannt werden.[5]) Jeder erkennt mit Notwendigkeit die Akte des eigenen Denkens und Wissens, des Bejahens und Verneinens.[6]) Unkenntnis kann hier nicht statt-

---

[1]) Storz, Die Philosophie des heiligen Augustinus, Freiburg 1892, S. 30—40.

[2]) De spiritu et anima, c. 32, Migne, Tom. 40, p. 802 (1). Vgl. S. 55, Anm. 1.

[3]) Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 266.

[4]) Überweg a. a. O., Bd. III, 7. Aufl., Berlin 1888, S. 42.

[5]) De Un. II. p. II, c. 41, p. 885 (1): Ob eandem etiam causam habitus et dispositiones atque passiones, quae sunt essentialiter apud animas nostras, sunt apud eas in ultimitate cognitionis, quoniam non per signa aut alia media cognoscuntur, sed ipsa suae praesentia veritatis.

[6]) De an. I. 3, p. 66 (2): Procul dubio homo non est, qui non intelligit nec scit, quid sit affirmare vel negare, nec intelligit repugnantiam affirma-

finden.[1]) Zwar besitzen wir auch von den körperlichen Eigenschaften der Außenwelt eine sichere Kenntnis,[2]) allein die Evidenz der inneren Wahrnehmung vermag die äußere nicht zu erreichen.[3]) Die Garantie für jene hohe Sicherheit liegt darin, daß die Äußerungen der Seele unmittelbar und durch sich erkannt werden.[4]) Aus dem Geiste entspringend, sind sie ihrer Wirklichkeit nach der erkennenden Kraft gegenwärtig,[5]) bedürfen also nicht erst eines die Erkenntnis vermittelnden Bildes, wie solches bei den Außendingen der Fall ist. Immer aber ist das unmittelbare Erkennen gewisser, als das durch ein Zeichen vermittelte.[6])

Auf diese unleugbaren, mit vollster Evidenz sich aufdrängenden Thatsachen des inneren Bewußtseins gründet nun der Scholastiker die Darlegungen seiner Psychologie, soweit sie die Existenz und das Wesen der Seele betreffen. Gleich in den ersten Kapiteln von „De anima"[7]) sucht er die Existenz einer substanziellen Seele ihren Leugnern gegenüber darzuthun. Er geht hierbei aus von den unmittelbar evidenten Akten des Erkennens. Sie bilden die eine Prämisse. Als die andere betrachtet er allgemein einleuchtende Axiome. Hauptsächlich sind es zwei solcher Sätze, auf welche er seinen Beweis stützen will. Der eine lautet: Erkennen kann nur in einer erkennenden Substanz sein,[8])

---

tionis et negationis, neque scit quid sit intelligere vel scire. Vgl. ebd. p. 67 (1). De an. III. 12, p. 103 (2).

[1]) De an. I. 4, p. 68 (2): non enim possibile est intelligentem aliquid, quidquid illud sit, ignorare se intelligere illud. Vgl. S. 84, Anm. 2.

[2]) De an. III. 12, p. 102 (1).

[3]) Ebd. p. 103 (2): quapropter incomparabiliter maior veriorque ac certior cognitio est unicuique homini de spiritualibus dispositionibus animae suae, quam sit eidem de corporalibus dispositionibus cuiuscumque hominis alterius.

[4]) Ebd.: Et hoc est, quoniam sunt nota per semet ipsa, illa autem non nisi per signa impressionum, quae sunt in organis sensus.

[5]) Vgl. S. 85, Anm. 5.

[6]) De an. III. 12, p. 102 (2).

[7]) De an. I. 3, 4; III. 12, 13.

[8]) De an. I. 4, p. 68 (2); Scit autem indubitanter et intelligit, intelligere non esse nisi in intelligente.

oder: Keine Accidenzien ohne Substanz,[1]) der andere: Was erkennt, muß auch existieren.[2]) Wie die Substanzen der körperlichen Einzelndinge aus ihren Accidenzien erschlossen werden,[3]) so kann auch die Substanz der Seele lediglich auf dem Wege des logischen Schlussverfahrens erkannt werden. Dasselbe besitzt aber die höchste Evidenz, da auch seine Voraussetzungen unanfechtbar sind. Keine Erkenntnis ist deshalb so gewiß und so klar als die Erkenntnis der eigenen Seele,[4]) obwohl unmittelbar nur die geistigen Thätigkeiten und Zustände in unser Bewußtsein treten. Wir sagen zwar, wie bei den sinnlichen Dingen, daß wir die Seele selbst sehen, was wir aber geistig wahrnehmen, ist nichts anderes als deren Thätigkeiten und Äußerungen.[5]) Den Schluß aus ihnen hält Wilhelm für so zwingend, daß kein Mensch in Unkenntnis über seine Seele bleiben könne.[6]) Wenn dennoch viele von ihr nichts zu wissen scheinen, ja sie sogar zu leugnen wagen, so muß dies dahin verstanden werden, daß sie keine klare, von jeder sinnlichen Beimischung freie Vorstellung von der Seele sich zu bilden vermögen, daß sie aber

---

[1]) De an. III. 12, p. 102 (2): necesse est, ut (dispositiones) intuenti haec faciunt claram visionem intellectibilem plenamque notitiam ac certitudinem indubitatam de subiecto, cuius sunt, quod evidenter indicant et ostendunt.

[2]) De an. I. 4, p. 68 (2): cum impossibile sit eam ignorare, quod intelligit esse, nec possibile sit vel non ens intelligere vel intelligens non esse.

[3]) Vgl. S. 64.

[4]) De an. III. 12, p. 102 (1): ut sit tibi de ea tam certa, tam clara tamque copiosa cognitio, ut nihil certius te cognoscere, nihil clarius te videre quam ipsam animam necesse habeas confiteri.

[5]) Ebd. p. 102 (2): cum clare ac perfecte vides totam intelligibilium dispositionum varietatem in anima tua . . . ., necesse habes confiteri, te perfecte ac clare videre animam tuam, visione videlicet intellectuali. Ebd. p. 103 (1): Quomodo igitur (non?) similiter visio accidentium spiritualium seu dispositionum animae humanae visio ipsius substantiae non habebitur et reputabitur et non dicetur?

[6]) Ebd. p. 103 (2): Declaratum est etiam tibi, quod nullus homo permittitur ignorare animam suam, cum tot et tanta ac talia de ipsa cognoscere necesse habeat propter ipsam suae praesentiam veritatis. Vgl. De an. I. 4 p. 68 (1, 2).

die Existenz eines, wenn auch unklar vorgestellten, Seelenwesens unmöglich in Abrede stellen können.[1])

Aus der inneren Wahrnehmung leitet dann Wilhelm auch die wesentlichsten Bestimmungen der psychischen Substanz ab, ihre Unkörperlichkeit, Unteilbarkeit und Einfachheit.

Durch unmittelbare Beobachtung erkennen wir mit höchster Evidenz, daß die Thätigkeiten des Erkennens nicht dem Körper angehören.[2]) Der Scholastiker entnimmt hier einen Gedanken dem Araber Avicenna. Denken wir uns einen Menschen, der keinen Sinn benutzt und noch keinen gebraucht hat, so kann derselbe doch ohne Zweifel denken und erkennen. Er hat ein Bewußtsein von diesen Akten und seiner eigenen Existenz. Er wird es verneinen, einen Körper zu haben, jedoch bejahen, daß er existiere. Er unterscheidet also sein eigenes Sein von dem Körper und erfaßt dasselbe ohne jenen.[3])

In ähnlicher Weise wird durch ein inneres Zeugnis[4]) die Unteilbarkeit der Seele festgestellt. Das Selbstbewußtsein zeigt uns, daß beim Denkakt die Seele als Ganzes beteiligt ist und sich kein Teil in ihr unterscheiden läßt, der nicht erkennen würde.[5]) Die begriffliche Erkenntnis sodann, durch welche der allgemeine Begriff eines Dinges gewonnen wird, vollzieht sich momentan. Dies kann aber nur von Seite eines unteilbaren Vermögens und in einem unteilbaren Akte geschehen.[6]) Daraus

---

[1]) De an. III. 13, p. 103 (2): Quapropter quaestionem habet non immerito, quam ob causam multi homines non solum ignorare videntur animas suas, sed etiam negare audeant eas esse. Ebd. p. 104 (2): difficile valde est animabus nostris semet ipsas vere ac pure seorsum a phantasiis sensibilibus cogitare, quamquam . . . . impossibile sit eidem, veritatem vel essentiam suam ignorare.

[2]) De an. I. 4, p. 68 (2): Certissimum autem habet, se totum non intelligere i. e. neque corpus suum neque partem corporis sui.

[3]) De an. II. 13, p. 82 (2), 83 (1).

[4]) De an. II. 10, p. 80 (1): facerem te scire testimoniis uniuscuiusque animae intelligentis incorporeitatem et impartibilitatem ipsius.

[5]) Ebd.

[6]) Ebd. p. 80 (2): Intelligere est actus subitaneus et perficitur in instanti, et hoc unusquisque interius sentit apud se et in se. Cum enim intelligit anima tua hominem in universali, intelligit eum totum simul, non partem ipsius post partem. Ebd. 11, p. 81 (1, 2).

ergiebt sich die Unteilbarkeit des Subjektes, dem beide angehören, nämlich der Seele.

Auf demselben Wege will Wilhelm endlich die absolute Einfachheit des Seelenwesens darthun, sodaß auch die Unterscheidung mehrerer Kräfte innerhalb desselben ausgeschlossen bleibt.[1]) Die unbestreitbare Thatsache nämlich, daß wir die Akte unseres Denkens, Wollens und Strebens, wie überhaupt des gesamten Seelenlebens, stets auf ein und dasselbe „Ich“ beziehen, bezeugt auf das gewisseste die völlige Einheitlichkeit dieses „Ich“, welches für unseren Scholastiker mit der Seelensubstanz unmittelbar zusammenfällt. Aus der thatsächlichen Einheit des Bewußtseins ergiebt sich ihm sofort die Einfachheit der Seele selbst.[2])

So geht Wilhelm sowohl bei dem Beweise des Daseins einer substanziellen Seele als bei der Ableitung ihrer wesentlichsten Eigenschaften stets von demselben Punkt, den unmittelbar evidenten Thatsachen des Bewußtseins, aus. Man wird zugeben müssen, daß kein anderer Scholastiker, weder vor Wilhelm noch unmittelbar nach ihm, auf die innere Wahrnehmung ein so großes Gewicht gelegt und sie zur Begründung psychologischer Lehren verwertet hat. Gerade hiedurch unterscheidet sich in charakteristischer Weise seine Seelenlehre von der auf aristotelischen Begriffen und Beweisen aufgebauten Psychologie der späteren Scholastik. Er kannte die aristotelischen Argumente für die Geistigkeit des Intellektes, allein er benutzt dieselben nicht, wo es sich darum handelt, die Substanz der Seele und deren Bestimmungen zu erweisen. Nur bei der Lehre von der Unsterblichkeit in dem Traktat „De immortalitate animae“ zieht er sie heran, wie wir bereits früher bemerkten.[3])

---

[1]) Vgl. zu den hier gegebenen Darlegungen oben S. 12—16.

[2]) De an. III. 10, p. 98 (2): ipsa tamen anima una est, qua intelligit, vult atque desiderat, et hoc omnis anima humana sentit in semet ipsa, cognoscit certissime atque testificatur, nec possibile est ei, ut mentiatur super hoc. Absque enim ulla dubitatione constantissime asserit apud semet ipsam et in se ipsa: Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero. . . . . Ego, inquam, una et indivisa manens per omnia haec.

[3]) Vgl. S. 4 und 38.

Die innere Wahrnehmung vermittelt uns die Kenntnis von Thatsachen, Akten und Zuständen. Sie erstreckt sich aber auch auf Gesetze,[1] auf die obersten und höchsten Wahrheiten der Erkenntnis. Bis jetzt sei es bei den Philosophen niemals bezweifelt worden, daß die auf Beweise gegründeten Wissenschaften aus letzten und obersten Prinzipien als Ursachen oder Elementen abgeleitet werden; denn jede Wissenschaft setzt nach dem Ausspruche des Aristoteles ein schon bestehendes Wissen voraus.[2] Diese letzten und obersten Sätze nun scheidet Wilhelm in die Regeln des theoretischen Erkennens und die Normen des sittlichen Handelns.[3] Zu den ersteren rechnet er die Gesetze der Logik oder, um seine Worte zu gebrauchen,[4] die beiden obersten Prinzipien der Philosophie, den Satz des Widerspruches und den des ausgeschlossenen Dritten, dann die Sätze der Mathematik, z. B. das Ganze ist größer als sein Teil.[5] Unter den Normen der Ethik oder des sittlichen Verhaltens begreift er den Inhalt und die Summe des unmittelbar von Gott eingestrahlten moralischen Naturgesetzes.[6]

Die letzten Voraussetzungen des Wissens, die allen Men-

---

[1]) De an. VII. 5, p. 210 (2): sic non est possibile visui nostro spirituali, qui est intellectus, non admittere veritatem principiorum intra se.

[2]) De an. VII. 5, p. 210 (1): non est dubitatum apud philosophos adhuc, quoniam scientiae demonstrativae seu doctrinales sunt ex principiis et per principia seu causas et elementa et quin cognitiones conclusionum sint ex cognitionibus eorum iuxta sermonem Aristotelis, quem dixit: Omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione. Vgl. Arist. Anal. post. I. 1. Anf.: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως.*

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2): hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae inquam primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis.

[4]) De an. I. 3, p. 67 (1): Quapropter duo ista principia prima philosophiae, quae sunt: Non de eodem affirmatio et negatio, et: De eodem affirmatio vel negatio, indubitanter ignorat. De an. VII. 6, p. 211 (1).

[5]) De an. V. 15, p. 137 (1): sicut apparet evidenter in quibusdam principiis scientiarum doctrinalium . . . . similiter: Omne totum est maius sua parte.

[6]) De an. VII. 13, p. 220 (2): ex lege naturali, quae regulas honestatis omnes continet. Vgl. S. 35, Anm. 2.

schen gemeinsamen Denkinhalte oder Axiome,[1]) drängen sich der intellektiven Kraft mit der gleichen Notwendigkeit und mit derselben Evidenz auf, wie die Akte unseres Seelenlebens. Sowenig wie diesen, vermag sich der Intellekt oder das innere Wahrnehmungsvermögen der Erkenntnis der Prinzipien zu verschließen.[2]) Ihre Unkenntnis ist unmöglich.[3]) Sie besitzen aber auch den höchst möglichen Grad von Gewißheit,[4]) welche das Gegenteil und jeden Zweifel ausschließt, weshalb Aristoteles sagt, die Vernunft könne den Prinzipien innerlich nicht widersprechen.[5]) Der Grund für diese notwendige und einleuchtende Erkenntnis der obersten Sätze ist, wie bei den Thatsachen des Bewußtseins[6]), in ihrer engen Verbindung mit der intellektiven Kraft zu suchen. Aus dem Innern der Seele, wie wir bald sehen werden, ihren Ursprung nehmend, stehen sie derselben unmittelbar nahe[7]) und bedürfen, um erkannt zu werden, keiner

---

[1]) De an. VII. 4, p. 209 (2): Amplius principia scientiarum, quae sunt nota per semet ipsa et vocantur maximae propositiones, dignitates et communes animarum conceptiones.

[2]) De an. VII. 5, p. 210 (2): neque possibile est, ut claudat se visus huiusmodi vel repellat a se et intrare in semet ipsum prohibeat lumina ista. Vgl. S. 90, Anm. 1.

[3]) Vgl. vorige S. Anm. 4. Ebd.: Quae ignorantia cadere non potest in substantiam aliquam intelligentem.

[4]) De Un. II. p. II. c. 41, p. 885 (1): Et haec est causa, propter quam maxime cognoscuntur primae impressiones, quoniam absque medio coniunctae sunt virtuti nostrae intellectivae.

[5]) De an. V. 15, p. 137 (1, 2): propterquod dicit Aristoteles, quod non est eis (principiis) contradicere ad interius rationem, tamquam adeo occupent (principia) vim intellectivam, ut contrarium admittere non possit, sed etiam neque opinionem aut dubitationem aut ignorantiam alicuius totius. De an. VII. 5, p. 210 (2): hoc est quod Aristoteles intellexit in sermone suo, quo dixit, quod principiis non est contradicere ad interius rationi. Die Stelle ist eine freie Wiedergabe des aristotelischen Gedankens, daß der νοῦς „sich nie täusche, daß er seinen Gegenstand nur habe oder nicht habe, aber nie auf falsche Art habe.“ Zeller, Philosophie der Griechen, II. 2, 3. Aufl., S. 236 und 190.

[6]) Vgl. S. 86, Anm. 4.

[7]) De Un. II. p. II. c. 49, p. 891 (1): Causa autem in hoc est propinquitas huiusmodi (huius?) rerum ad eam (animam), ex qua per semetipsas se ingerunt et imprimunt in eandem, quemadmodum et passiones quae sunt

weiteren Vermittelung mehr. Wie Lichter, die in sich selbst Leuchtkraft besitzen, sind sie dem Intellekt durch sich selbst bekannt.[1] Denn nichts erkennt die Seele klarer und deutlicher als ihre eigenen Akte, und was unmittelbar in ihr sich findet.[2]

Wie wir sehen, stellt der Scholastiker die Prinzipien, was ihre Notwendigkeit und Evidenz anlangt, mit den Akten des Bewußtseins auf die gleiche Stufe. Ähnliches trifft nun auch zu bei der Antwort auf die Erage nach dem Ursprung dieser obersten Wahrheiten. Die Prinzipien werden nicht, wie die allgemeinen Begriffe, durch Abstraktion aus der Sinnenwelt gewonnen. Sie treten vielmehr dem Intellekt als Urteile gegenüber,[3] ohne irgend eine Beihilfe der Sinne oder der sinnlichen Erfahrung nötig zu haben.[4] Sie bezeichnen nämlich keine wirklichen Dinge, keine Realitäten, sondern abstrakte Wahrheiten, Gesetze des Denkens, die unabhängig von der Existenz der Dinge Geltung haben.[5] Der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ist und bleibt wahr, wenn auch kein Ding exi-

apud animam . . . . ignorare non est ei possibile propter praesentiam veritatis ipsarum. Vgl. De an. III. 12, p. 102 (2).

[1] De an. VII. 5, p. 210 (2): principia scientiarum et doctrinarum, quae per semetipsa nota sunt, lumina sunt per se ipsa lumine seu cognitione illuminantia eandem (animam).

[2] De Un. II. p. III. c. 19, p. 1052 (1): Cum nusquam clarius videat vel videre possit anima humana quam in semet ipsa et in eis, quae apud ipsam sunt.

[3] De an. VII. 5, p 210 (2): Et quoniam principia haec non sunt nisi res in abstractione universali et compositione, circa quam est veritas, circa contrarium vero falsitas, necesse est ipsas esse ordinatas atque compositas in compositione iudicativa sive enunciatione; hoc enim modo ordinata lumina sunt coram posita visui spirituali.

[4] De an. VII. 15, p. 221 (2): . . . quaedam scientiae desuper, scilicet ex irradiatione primi luminis, animabus humanis infundantur; de quibus manifestum est, quod nihil ad eas de corporibus.

[5] De an. VII. 6, p. 211: quare verae sunt quaedam negationes, quae quoniam pure negationes sunt, manifestum est eas non esse, tamen aeternaliter verae sunt. . . . Nec veritas eius requirit existentiam vel hominis vel asini. Vgl. De Un. I. p. III. c. 26, p. 795. Wilhelm führt hier die verschiedenen Bedeutungen von „veritas" auf. Die logische Wahrheit wird nach Avicenna definirt als „die Uebereinstimmung des Urteils mit den beurteilten Dingen". (Sexta vero intentio veri et veritatis . . . et hoc, ait Avicenna, est adaequatio orationis et rerum.)

stiert.[1]) Infolge dessen können die Axiome auch nicht aus den Sinnendingen ihren Ursprung haben. Unser Bewußtsein findet dieselben in der Form von fertigen Urteilen in unserem Inneren vor. Wie kommen sie aber in die Seele,[2]) wenn sie ohne Bethätigung der Sinne und ohne Mitwirkung der äußeren Dinge in uns entstehen?

Die Prinzipien stehen in unmittelbarer Nähe der intellektiven Kraft, fallen aber nicht mit dem Wesen der Seele oder deren Äußerungen zusammen. Sie werden deshalb durch sich selbst erkannt; aber diese Erkenntnis geschicht nur durch intelligible Formen, welche die Bestandteile und Begriffe dieser obersten Urteile ausmachen. Die Frage lautet nun bestimmter dahin, durch welche Ursache jene intelligiblen Formen dem Intellekte eingeprägt werden.[3]) Von den Prinzipien selbst, wie Plato gemeint zu haben scheint, können sie nicht kommen;[4]) denn diese sind Universalien und besitzen keine reale Existenz und keinerlei Wirksamkeit.[5]) Aber auch der Versuch des Aristoteles, welcher sie als Ausströmungen aus der thätigen Intelligenz bezeichnet haben soll, muß als ein mißlungener angesehen werden.[6]) Wilhelm kennt nur eine einzige ausreichende Lösung, welche die christliche Lehre an die Hand giebt.[7]) Die Prinzipien und ihre Bestandteile, die allgemeinsten Begriffe oder die intelligiblen Formen, haben ihren letzten Grund in der Gottheit. Die Erkenntnis der obersten Wahrheiten wird mit dem höchsten Objekt des menschlichen Erkennens, mit Gott dem Schöpfer, in Verbindung gebracht.

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (1).

[2]) Ebd.: Habet autem quaestionem de principiis his, ubi sint et quis ea ita abstraxit vel ordinavit.

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (1): et propter hoc merito quaeritur, unde illa signa seu formae venerunt in intellectum. Et eodem modo se habet de intellectione principiorum scientiarum.

[4]) Ebd. p. 211 (2): Et quoniam ab universalibus non est possibile hoc fieri, iuxta quod videtur Plato sensisse. Vgl. S. 45 f.

[5]) Ebd. p. 211 (1, 2).

[6]) Ebd p 211 (2); vgl. S. 46.

[7]) Ebd. p. 211 (2).

Wir haben schon früher erwähnt,[1]) daß Wilhelm, indirekt beeinflußt durch Avencebrol und nach dem Vorgange Augustins, einen unmittelbaren Zusammenhang der Seele mit Gott annimmt, daß er diesen Gedanken in die dem „Liber de causis" entlehnte Formel kleidet, die Seele stehe im Horizonte zweier Welten, auf der Grenze der sinnlichen und der geistigen Welt, welche der Schöpfer selbst, die ewige Wahrheit ist. Durch die Sünde wurde dieses Verhältnis zwischen Gott und dem Menschengeist zwar getrübt, aber nicht völlig aufgehoben.[2]) Daher liegt auch nach dem Sündenfalle während dieses Erdenlebens zwischen unserem Geiste und der ewigen Wahrheit, dem inneren Lichte, nichts in der Mitte.[3]) Kraft natürlicher Ordnung ist der Schöpfer in unseren Seelen gegenwärtig und mit ihnen aufs engste verbunden, unmittelbar hingestellt vor die menschliche Erkenntniskraft.[4]) Als Urbild und Spiegelbild[5]) trägt er die geschaffene Welt geistig in sich. Seine Wesenheit enthält die Gründe und Ideen aller Dinge.[6]) Hier in Gott dem Schöpfer, dem Buche des Lebens, der Schrift der Wahrheit,[7]) haben die obersten Gesetze des Denkens und die Normen des sittlichen Handelns ihr Fundament.[8]) Hier liegen verborgen alle Geheimnisse, welche nur durch Gnade und Offen-

---

[1]) Vgl. S. 17 ff.

[2]) Vgl. S. 21.

[3]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1053 (2): De luce autem, quae super animas nostras est immediate et cui quantum ad vires suas nobiles animae coniunctissimae sunt, dicit unus ex sapientissimis Christianorum, quia lux illa creator est benedictus, his verbis inter mentem nostram et lucem interiorem, quae deus est, nihil esse medium intelligens. Vgl. S. 19, Anm. 5.

[4]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Hoc igitur (speculum), ut praedixi, coniunctissimum est et praesentissimum naturaliterque coram positum intellectibus humanis.

[5]) Ebd.: Est igitur creator aeterna veritas et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressivae repraesentationis et speculum, ut praedixi, mundissimum atque purissimum universitatis (universalis?) apparitionis.

[6]) De trinitate, c. 9, p. 13 (2): quoniam apud eum sunt rationes et ideae exemplares omnium non impressae vel infusae . . . ., sed essentialiter.

[7]) Ebd.: et per hoc dicitur (prima sapientia) liber vitae, scriptum veritatis.

[8]) De an. VII. 6, p. 211 (2): hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae inquam primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis.

barung kund werden.[1]) Damit hat unser Scholastiker im engsten Anschluß an Augustinus, wie die Ursache aller Dinge, so auch die Ursache der durch sich evidenten Wahrheiten aufgezeigt. Von dort her allein also können sie unserem Intellekte zukommen. Aber auf welchem Wege? Geschieht es durch unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit oder müssen wir hiebei an eine direkte Einwirkung des Schöpfers auf unsere intellektive Kraft denken?

Einzelne Äußerungen Wilhelms scheinen die erste Auffassung zu bestätigen, wonach der Schöpfer das naturgemäße und eigentümliche Buch des Intellektes wäre, aus welchem dieser jene Prinzipien und Regeln unmittelbar herauslesen würde.[2]) Allein demgegenüber betont der Scholastiker ausdrücklich, daß die bloße Gegenwart des göttlichen Wesens zu einer thatsächlichen Erkenntnis desselben noch nicht genüge, daß hierzu eine besondere Wirksamkeit, eine vom göttlichen Willen abhängige Erleuchtung notwendig sei,[3]) durch welche das entsprechende geistige Bild dem Intellekt eingeprägt werde.[4]) Was hier von der göttlichen Wesenheit selbst gesagt ist, das gilt umsomehr von den in ihr enthaltenen Prinzipien und deren allgemeinsten Begriffen. Sie werden nicht durch direkte Schauung des Schöpfers und in demselben erkannt, sondern durch göttliche Wirksamkeit, durch göttliche Einstrahlung in unseren Seelen hervorgerufen. Gott prägt die intelligiblen Formen jener höchsten Begriffe, welche den Axiomen zur Voraussetzung und Grundlage dienen, durch unmittelbare, natürliche Thätigkeit der Seele ein.[5]) Aus dem Inneren der Seele kommend, treten sie

---

[1]) Ebd.

[2]) Ebd.: ex eo igitur tamquam ex libro vivo et speculo formifico legit per semet ipsum duo illa genera regularum atque principiorum et propter hoc creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani.

[3]) De retrib. sanct., Tom. I, p. 318 (1): quare non sola illa essentialis propinquitas facit eum (creatorem) nobis visibilem, sed voluntaria eius illuxio.

[4]) Ebd.: non praesentia essentialis aut propinquitas perficit cognitionem, sed impressio similitudinis aut sigillatio animarum nostrarum.

[5]) De an. VII. 6, p. 211 (2): ab illo igitur fiunt impressiones, de quibus agitur, et inscriptiones signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva.

ohne Unterricht, aber auch ohne Offenbarung im eigentlichen Sinne, in unser Bewußtsein, gleichsam als wären sie, wie Wilhelm mit Bezugnahme auf Augustin sich ausdrückt, uns angeboren und von Natur aus mitgegeben.[1] Sie bilden die ersten Eindrücke, die ersten Inhalte, welche sich auf eine rein intelligible Erkenntnis beziehen. Ohne weitere Ableitung werden sie in sich selbst und durch sich selbst erkannt und begründen die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis.[2] Über den Zeitpunkt ihres Auftauchens im Intellekte und im Bewußtsein spricht sich Wilhelm nicht aus. Er begnügt sich, dieselben als prima intelligibilia[3] zu bezeichnen. Jedenfalls müssen wir dieselben besitzen, wenn sich unser Denken zur Fähigkeit des Schließens entwickelt hat.

In gleicher Weise, wie die Erkenntnis der Prinzipien, erklärt sich der mittelalterliche Scholastiker auch die Vorgänge der prophetischen Erleuchtung und Offenbarung, die mystische Schauung der Visionen.[4] Der Schöpfer ist hiebei das wirksame Agens, indem er die entsprechenden intelligiblen Formen nach seinem Willen und Wohlgefallen der intellektiven Kraft des Menschen einprägt.[5] Selbst auffallende Erscheinungen in rein pathologischen Fällen, wie bei Irrsinnigen, Hallucinationen

---

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 121 (1): Tertio naturales dicuntur per sola naturalia, hoc est absque doctrina et revelatione acquisitae; unde et propter hoc naturales nobis et interdum innatae dicuntur, quia interdum non a foris nobis advenire, sed magis ab intus, hoc est ex intimis naturalium, nasci et prodire, propter quod dicit Augustinus: Quia innata sunt nobis amor boni et notio veri, intelligens „innata", hoc est: ab intus sive ab intimis nostris naturalibus nata. De an. V. 15, p. 137 (1): per semet ipsas enim animae humanae (primae impressiones) se offerunt et ingerunt, ac si innatae vel naturaliter inditae eisdem essent.

[2]) De an. V. 15, p. 137 (1): Iam autem nosti, quae sunt et cuiusmodi impressiones primae in virtute intellectiva animarum nostrarum. Hae autem sunt, de quibus non oportet, ut aliae istas praecedant, quae ipsas introducant in animam humanam.

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2).

[4]) Ebd.

[5]) Ebd. p. 212 (1): Creatoris igitur beneplacito liberrimum est de seipso facere quidquid facere posset de libro quem praedixi.

von Fieberkranken, außerordentliche Träume,[1] wo überall die natürliche Erklärung den Dienst zu versagen schien, wurden auf eine derartige unmittelbare, göttliche Einwirkung und Einstrahlung zurückgeführt.

So glaubte Wilhelm in den obersten Wahrheiten des Denkens und Handelns, in den Gegenständen der prophetischen Schauung, wie in den genannten pathologischen Fällen Erkenntnisse aufgezeigt zu haben, die nicht mehr der Sinnenwelt entstammen, die aber auch nicht Akte oder Vorgänge des eigenen Seelenlebens zum Ausdruck bringen, obwohl sie aus dem Innern der Seele heraus uns zum Bewußtsein kommen, die vielmehr in einem direkten göttlichen Einflusse ihre Ursache haben. Fragen wir nach den Motiven, welche Wilhelm zu einer derartigen Lehre führten, so liegen sie auch hier großenteils in seiner Bekanntschaft mit der Philosophie Avicennas. Durch den Araber angeregt, suchte sich der christliche Scholastiker Rechenschaft zu geben einerseits über den Ursprung der obersten Prinzipien andererseits über die Art und Weise der prophetischen Erkenntnis. Zwei Theorien fand Wilhelm bereits vor, die Augustins und der christlichen Theologen und die Avicennas selbst, welche er fälschlich für die Lehre des Aristoteles[2]) hielt. Beide hatten große Ähnlichkeit mit einander, wie sie auch auf dieselbe Quelle, den Neuplatonismus, zurückweisen. Nach beiden wurden die fraglichen Erkenntnisse unmittelbar aus einem höheren, über der Seele stehenden Wesen abgeleitet; nach Augustin aus der Gottheit, nach Avicenna aus der „Intelligentia agens". Selbstverständlich lehnt Wilhelm die Annahme einer thätigen Intelligenz ab und bleibt in den Fußstapfen Augustins stehen. Der allgegenwärtige Schöpfer ist jenes, die rein intelligible Erkenntnis bewirkenden Agens. Von Avicenna nimmt er jedoch den Gedanken auf, daß die göttliche Wirksamkeit in der Einprägung der zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen bestehe.

Wenn Wilhelm von Auvergne, der an der Schwelle des

---

[1]) De Un. II. p. III, p. 1053 (2): videmus huiusmodi revelationes fieri atque irradiationes in furiosis et in graviter aegrotantibus et in vehementer timentibus et in somniantibus. De an. VI. 33, p. 193 (1).

[2]) Vgl. S. 46.

dreizehnten Jahrhunderts steht, die an ihn herangetretene Frage nach dem Ursprung der Prinzipien noch im Sinne Augustins zu beantworten suchte, so werden wir sagen müssen, daß die Lösung bei seiner Unkenntnis des Aristoteles und in Anbetracht der herrschenden Anschauungen seiner Zeit vielleicht eine naturgemäße und die allein mögliche war. Aber es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß dieser Gedanke einer unmittelbaren Erkenntnis der Prinzipien aus der Gottheit auch dann noch nicht verschwinden wollte, als die Kenntnis und das Studium des Aristoteles in hoher Blüte stand. Es war die Franziskanerschule mit Alexander von Hales an der Spitze, [1]) wo diese auf Augustinus basirende Ansicht ihre Vertreter fand. Außerhalb derselben hatte Heinrich von Gent [2]) die gleiche Meinung verfochten. Der spätere Ontologismus dehnte dann die während des Mittelalters auf die obersten Wahrheiten beschränkt gebliebene Erkenntnisweise auf die sämtlichen Objekte des geistigen Erkennens aus.

Neben der Lehre einer unmittelbaren Gegenwart des Schöpfers in unseren Seelen sucht Wilhelm auch durch rationelles Beweisverfahren das Dasein Gottes festzustellen. Das aristotelische Argument für die Existenz eines unbewegten Bewegers ist ihm noch völlig unbekannt. Auch zu dem teleologischen Beweise finden sich nur ganz unbedeutende Ansätze. [3]) Seine Argumentation bewegt sich, wie die des Anselm von Canterbury, in reinen Begriffen. Während aber der letztere im Monologium von dem Begriff des höchsten Gutes ausgeht, im Proslogium von dem des denkbar höchsten Seienden, stützt sich Wilhelm auf die verschiedenen Aussageweisen des Seins. Wie nämlich das Prädikat „gut" von etwas ausgesagt wird, [4]) was an sich und durch sich gut ist, was die substanzielle Güte selbst ist, und andererseits von etwas, was die Güte nur als Eigenschaft, durch

---

[1]) Endres, a. a. O. S. 70, 75 f.

[2]) Schmid, Erkenntnislehre, II. S. 387.

[3]) De trinitate, c. 13, p. 17 (1). De an. V. 14, p. 136 (1).

[4]) De trin. c. 1, p. 1 (2): Sic et bonum essentialiter dicitur, eo quod eius essentia ipsa bonitas est, qua dicitur bonum, aliud vero participatione in habendo vel participando bonitatem, quae ipsa essentia participantis non est adhuc.

Teilnahme besitzt, so verhält es sich auch bei der Aussage des Seins.[1]) Das Prädikat des Seins oder der Existenz wird ausgesagt von etwas, was an sich und durch sich existiert, was seiner Wesenheit nach die Existenz in sich schließt; es wird aber auch prädiciert von etwas, welches die Existenz von einem anderen empfängt, sie nur durch Teilnahme inne hat. Die zweite Prädikationsweise setzt aber die erste notwendig voraus. Würde nämlich das Sein von allem nur durch Teilnahme ausgesagt, hätten wir nur den Begriff eines zufälligen, von einem andern stammenden Seins, so könnte unser Denken hiebei niemals an eine Grenze kommen.[2]) Es würde niemals einen festen Punkt finden; denn der Begriff des Seins, welches nur durch ein anderes ist, fordert mit Notwendigkeit, zum Begriff eines durch sich und an sich Seienden fortzugehen.[3]) Wir sind also genötigt, das Sein auch in der ersten Bedeutung auszusagen, wo es etwas bezeichnet, das durch sich und aus sich existiert. Die Prädikation des Seins in dem eben angegebenen Sinne führt uns also auf ein Seiendes, welches seiner Wesenheit nach die Existenz in sich schließt, dessen Nichtsein eine Unmöglichkeit ist,[4]) das als ein Nichtseiendes gar nicht gedacht werden kann.

Wir finden hier jene Unterscheidung von essentia und existentia verwertet, welche auch bei den späteren Scholastikern eine große Rolle spielt. Wilhelm seinerseits beruft sich hiefür auf Boëthius und dessen Schrift „de hebdomadibus".[5]) Aus dem

---

[1]) Ebd.: Ad hunc modum et ens, cuius essentia est ei esse, et cuius essentiam praedicamus, cum dicimus „est", ita ut ipsum et eius esse, quod assignamus cum dicimus „est", sint res una per omnem modum. Aliud vero dicitur participatione, in habendo scilicet, quod nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis.

[2]) Ebd. p. 2 (1): Si enim (ens) secundum participationem diceretur de unoquoque, nullus subesset intellectus eidem, eo quod nunquam finiretur . . quare necesse est, ut ens de quodam dicatur secundum essentiam, ut finiatur intentio et intellectus ipsius.

[3]) Ebd. c. 2, p. 3 (1) Quare necessitas intelligendi ponere cogit, videlicet quod „est" de quodam dicitur secundum essentiam et de quodam non secundum essentiam.

[4]) De trin. c. 2, p. 3 (2): quare manifestum est quoddam esse, quod non solum impossibile est non esse, sed etiam intelligi non esse.

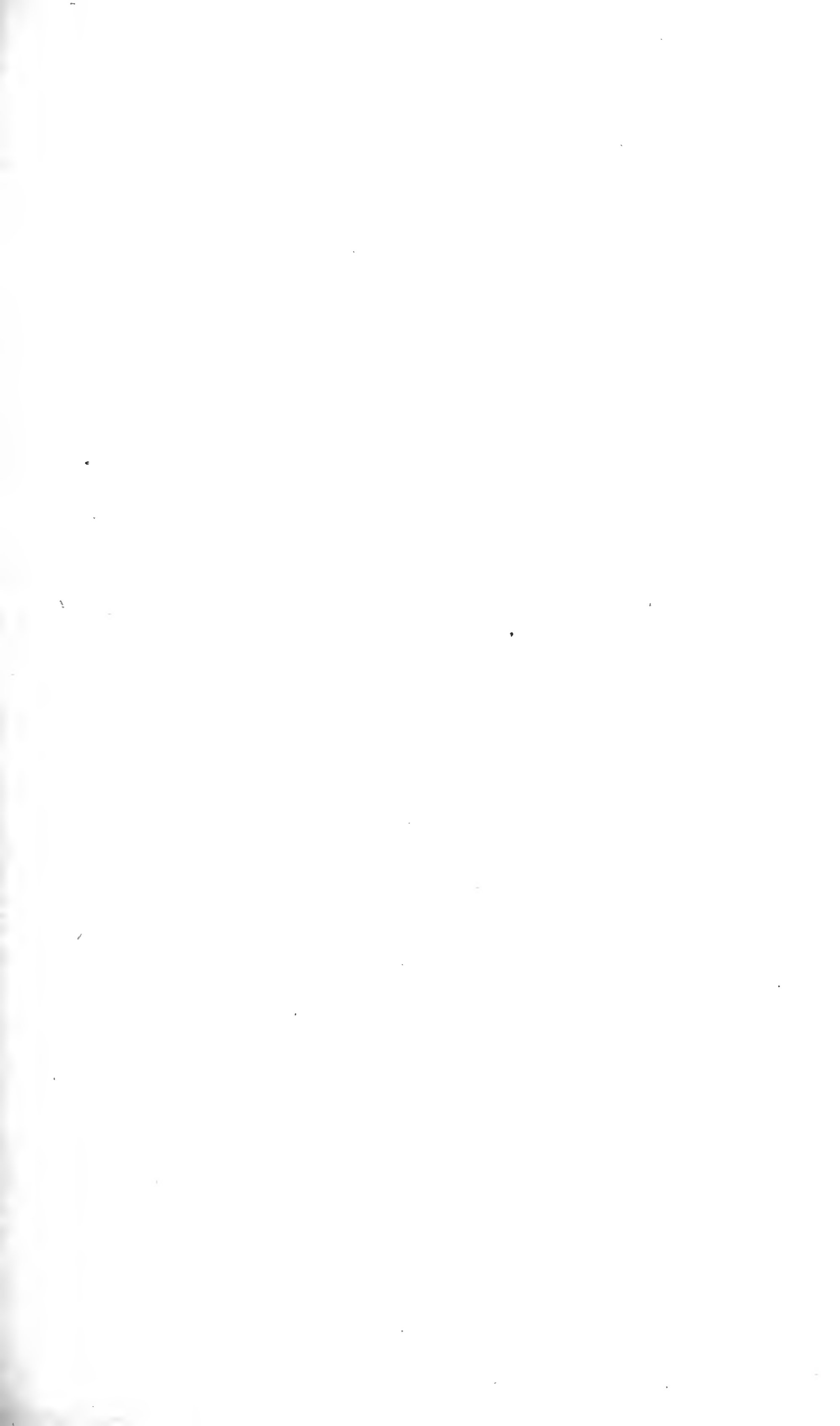
[5]) De trin. c. 1, p. 1 (2): De hoc ergo legis in libro de hebdomadibus

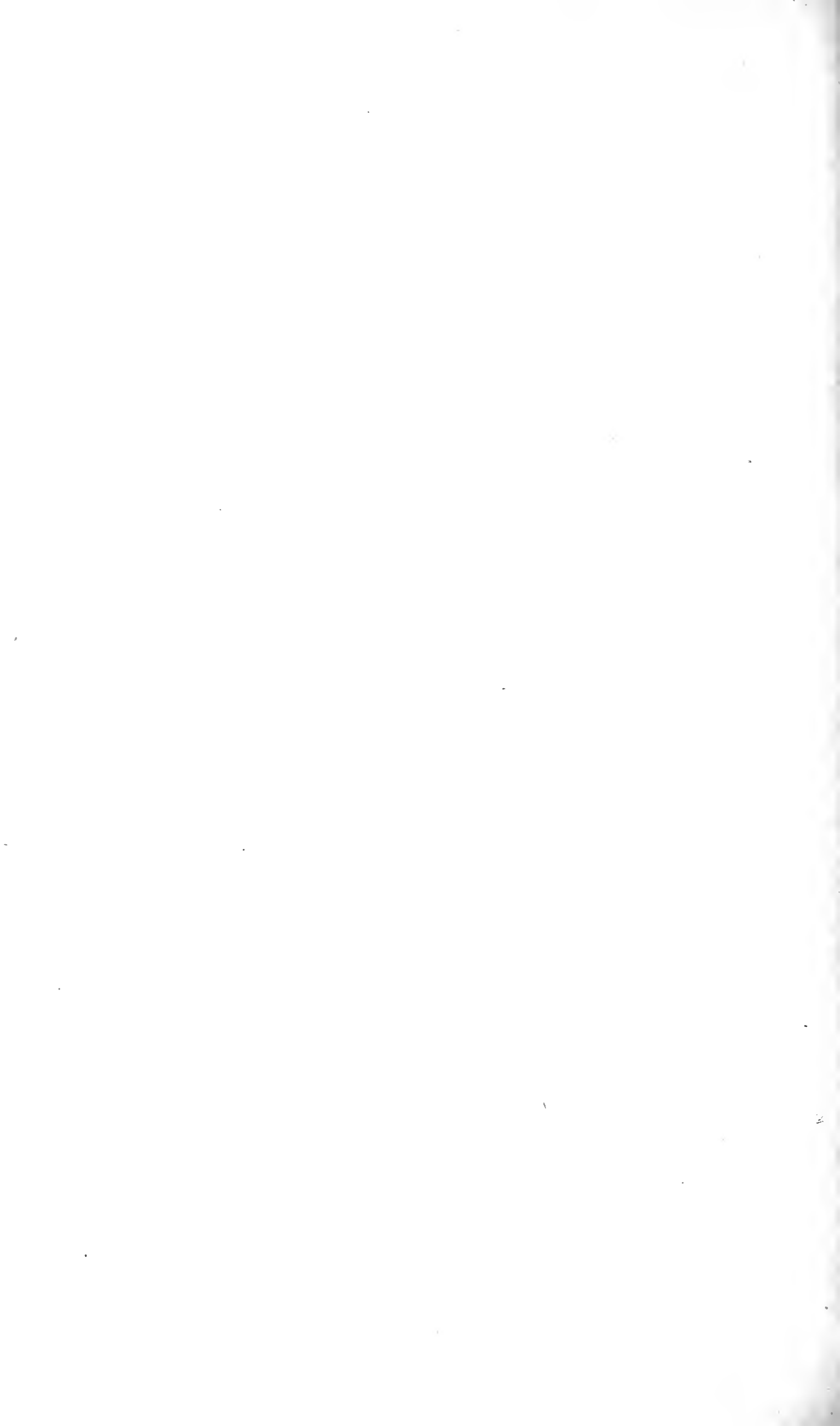
Begriff eines durch sich seienden Wesens sodann wird die wirkliche Existenz desselben unmittelbar gefolgert. So zeigt es sich, daß unser Scholastiker, wie in vielen anderen Punkten, auch in der Frage, wie der Intellekt zur Erkenntnis Gottes gelangt, noch jene Bahnen geht, welche der ersten Hälfte des Mittelalters eigen waren. Mit der Lehre Augustins von der unmittelbaren Gegenwart der ewigen Wahrheit in unseren Seelen verbindet er eine Beweisführung, die ganz an das ontologische Argument eines Anselm von Canterbury anklingt.

Am Schlusse unserer Abhandlung können wir mit mehr Recht wiederholen, was wir Eingangs gesagt haben, daß Wilhelms Arbeit auf philosophischem Gebiete ein unvollkommenes Stückwerk darstellt. Seine Kenntnis der aristotelischen Philosophie ist eine ganz minimale. In allen von ihm berührten Fragen der Erkenntnislehre tritt dieser Mangel und die an Augustin sich anlehnende Erkenntnisrichtung deutlich zu Tage. Wenn er ohne jeglichen Einfluß auf die späteren Scholastiker blieb, so trug daran nicht bloß die Mangelhaftigkeit seiner Lehrmeinungen die Schuld, ein guter Teil ist auch auf die geringe Gewandtheit seines Stiles zu setzen. In beiden Beziehungen erweist sich der Abstand Wilhelms von dem Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin, als ein ganz gewaltiger, und auch nur ein flüchtiger Vergleich zwischen beiden Männern läßt den großen Fortschritt erkennen, welchen das mittelalterliche Denken an der Hand des Aristoteles binnen wenigen Jahrzehnten aufzuweisen hat.

Boëthi (vgl. Boëth. De hebdom. sive Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, p. 169, 43—44 Peiper), quoniam omne esse simplex est (mit dem Texte des Boëthius ist *est* zu streichen) esse suum et id quod est unum habet.

Verzeichnis der Eigennamen.







DATE DUE

SEP 16 1994			

UNIVERSITY PRODUCTS, INC. #859-5503



